

La linguistique indienne: perspectives européennes et indiennes¹

Johannes BRONKHORST
Université de Lausanne

Résumé:

Ce texte regarde la linguistique indienne de trois perspectives différentes: 1. Les réactions européennes à sa découverte vers la fin du XVIII^{ème} siècle et après; 2. Ce qu'elle, et plus spécifiquement la grammaire sanscrite, signifiait dans son contexte indien; 3. L'influence qu'elle a exercée sur d'autres domaines de pensée, spécialement la philosophie indienne. Il s'avère que les auteurs européens avaient, et dans une certaine mesure continuent à avoir, tendance à comprendre la linguistique indienne en termes de positions propres à la linguistique telle que pratiquée en Occident, s'éloignant ainsi des préoccupations des auteurs indiens. L'étude de la linguistique indienne dans son propre contexte ne peut se faire sans prendre en considération les faits suivants: le lien entre langage et réalité était conçu comme étant très étroit et la dimension historique était complètement absente. Quant à l'influence que la grammaire sanscrite a exercée sur d'autres domaines de pensée en Inde, celle-ci a été grossièrement exagérée par certains penseurs modernes.

Mots-clés: Pāṇini, Patañjali, F. Bopp, linguistique indienne, découverte de l'Inde, philosophie indienne

¹ Cet article réunit trois présentations que j'ai données en automne 2013 dans le cadre de l'École doctorale CUSO en sciences du langage, à Leysin et Lausanne. Elles se basent sur des publications antérieures. Le premier chapitre reprend en partie le texte de ma leçon inaugurale prononcée le 27 avril 1989 à l'Université de Lausanne, et ensuite publiée dans *Études de Lettres* (Bronkhorst 1989). Le deuxième chapitre utilise notamment les matériaux publiés dans Bronkhorst 1981 et 2004a; le troisième chapitre – dans Bronkhorst 2004b (cf. également Bronkhorst 2005; 2010; 2011).

1. LA DÉCOUVERTE EUROPÉENNE DU SANSKRIT ET DE SES GRAMMAIRIENS

L'Inde, plus peut-être que les autres cultures non européennes, a été de tout temps en Occident l'objet d'imaginaires exotiques. Dans le monde grec, dès le V^{ème} siècle avant notre ère, on la croit peuplée de toutes sortes de monstres². Cette croyance survit encore dans les idées portant sur l'Inde au Moyen Âge. Certains de ces monstres sont représentés en Europe, par exemple dans les vitraux de la cathédrale de Lausanne³. Ce n'est qu'après le renouvellement du contact avec l'Inde à la fin du Moyen Âge que la croyance aux monstres indiens disparaît lentement⁴. Cette croyance n'est qu'un exemple extrême de choses imaginaires attribuées à l'Inde. Cet exemple est aussi parmi les plus innocents. Une telle croyance ne pouvait que disparaître avec l'intensification des contacts⁵. Il existe pourtant d'autres idées sur l'Inde, moins extrêmes, mais beaucoup plus tenaces. On entend parfois parler de la sagesse indienne, une idée presque aussi ancienne que celle de ses monstres, mais toujours vivante.

Dans cet article, nous n'avons point l'intention d'énumérer les imaginaires populaires qui ont existé, et existent encore, au sujet de l'Inde. Nous proposons plutôt de considérer si, et dans quelle mesure, l'indianisme moderne subit l'influence de telles idées préconçues. Nous aborderons ce point par deux exemples concrets.

Notre premier exemple porte sur l'ancienneté de l'Inde: la culture indienne est censée être très ancienne. Cette croyance elle-même a un âge respectable en Occident. Nous en esquisserons brièvement l'histoire de ses origines à nos jours, tout en nous concentrant sur les arguments qu'on utilisait pour en prouver la véracité.

Dès le I^{er} siècle avant notre ère, l'Inde a commencé à jouer le rôle de pays d'origine de la sagesse, d'où Pythagore et d'autres sages anciens étaient censés avoir tiré leurs idées⁶. Il est possible que cette croyance exprimait le besoin des Grecs de la période hellénistique d'accepter l'antériorité et la supériorité de la sagesse orientale⁷. Elle est restée, néanmoins, le point de départ de bien des opinions sur ce sujet qui se sont déve-

² Filliozat 1981, p. 102 et suiv.

³ Cf. Beer 1975, spécialement pp. 242-243.

⁴ Cf. Weinberger-Thomas 1988; Bouchon 1988.

⁵ Quoique certains voyageurs des XIII^{ème} et XIV^{ème} siècles aient déjà douté de l'existence de ces monstres (Phillips 1988, pp. 194-195), les mythes furent perpétués pour quelques siècles encore (Bouchon 1988, p. 74).

⁶ Parmi les auteurs qui ont contribué à cette croyance, il y avait Alexandre Polyhistor, auteur du livre *Indika* (env. 70 av. J.-C.), Apulée (env. 150 ap. J.-C.), Philostratos (début du III^{ème} siècle ap. J.-C.) (cf. Sedlar 1980, p. xx).

⁷ Cf. *ibid.*, p. 264: «[...] the Greeks of the Hellenistic age had a deeply felt need to assume the priority and the superiority of Oriental wisdom».

loppées dans l'Europe moderne.

Dans la période moderne, la découverte de l'Asie par les Européens confirma de façons diverses qu'il s'agissait là du continent le plus ancien du monde. Il y eut, par exemple, François Bernier, le premier Européen à séjourner au Cachemire, dans la deuxième moitié du XVII^{ème} siècle (1664-1665), qui suggéra que le paradis terrestre se trouvait au Cachemire plutôt qu'en Arménie, pour la simple et bonne raison que le Cachemire le frappait comme paradisique⁸. Il y eut John Webb, un Anglais, qui essaya de prouver, en 1669, que le chinois était la langue originelle de l'homme, idée qui ne manqua par d'intéresser Wilhelm Gottfried Leibniz⁹. Il y eut, un siècle plus tard, l'historien de l'astronomie Jean Sylvain Bailly qui déduisit de la présence de l'astronomie parmi les Chinois, les Indiens, les Égyptiens et les Chaldéens, que ces quatre peuples anciens l'avaient tirée d'une civilisation encore plus ancienne, antédiluvienne, qui se serait située en Asie du nord¹⁰. Il y eut le penseur allemand Johann Gottfried Herder, qui argua de la présence de l'Himalaya, la montagne la plus haute du monde, pour démontrer que celle-ci était le berceau de l'humanité; en effet, elle ne pouvait qu'être la première à émerger du déluge initial¹¹. Il y eut, enfin, au début du XIX^{ème} siècle encore, le linguiste Johann Christoph Adelung, qui souscrivit à cette même opinion.

Une confirmation portant plus directement sur l'ancienneté de la *culture indienne* fut fournie par les vues des Indiens eux-mêmes. Selon eux, l'histoire de ce monde est divisée en quatre périodes, dont nous vivons la dernière. Cette dernière période, la pire des quatre, a commencé plus de trois mille ans avant le début de notre ère. Faute d'indications plus fiables, les premiers historiens occidentaux furent portés à accepter ces dates; ils les attribuèrent aux parties les plus anciennes de la littérature sanscrite¹².

Notons que la date de trois mille ans avant notre ère est une date très

⁸ Cf. Bernier 1670-1671 [1981, p. 306]. À noter qu'on avait cherché le paradis en Asie déjà avant Bernier: le franciscain Jean de Marignolli par exemple, au XIV^{ème} siècle, le croyait à, ou pas loin de, Ceylan (cf. Abeydeera 1988).

⁹ Étiemble 1988, p. 382 et suiv. À noter que des idées semblables furent encore exprimées au XIX^{ème} siècle, par exemple par Friedrich Max Müller en 1854 (cf. Kuper 1988, p. 52 et suiv.; Mounin 1985, p. 201).

¹⁰ Bailly 1775 [1781]; 1777; 1805; cf. aussi la lettre de Bailly dans Palmézeaux (éd.), 1810, pp. 147-157.

¹¹ Cf. Herder 1785, p. 399 et suiv. On trouve des idées semblables dans les écrits d'Immanuel Kant (cf. Glasenapp 1954, p. 25), Eberhard August Wilhelm von Zimmermann (Zimmermann 1778, pp. 114, 201; 1783, p. 250), Cornelius de Pauw (Pauw 1772, p. 392 et suiv.) et Peter Simon Pallas (Pallas 1777, p. 14 et suiv.). Christian Dohm chercha, en 1774, le berceau de l'humanité en Inde (Willson 1964, p. 26).

¹² Les Anglais Alexander Dow (Dow 1768, p. xxv; cf. aussi p. 2 de la nouvelle introduction de la deuxième édition) et John Zephaniah Holwell (Holwell 1765-1767, vol. II, pp. 10, 22-23), dont les livres sur l'Inde étaient très influents au XVIII^{ème} siècle, mentionnent ces dates favorablement. D'après les renseignements obtenus par A. Anquetil-Duperron et reproduits dans l'introduction de sa traduction du Zend-Avesta, publiée en 1771, les Vedas auraient été composés «il y a environ quatre mille ans» (Anquetil-Duperron 1771, p. ccclxiv).

reculée, certainement du point de vue du XVIII^{ème} siècle. Elle précède celle du patriarche Abraham, étant proche de l'origine même de la civilisation humaine, proche aussi de la langue originelle de l'humanité¹³. Il n'est donc pas étonnant que, dès le XVIII^{ème} siècle, une tendance se manifeste à faire dériver les autres cultures de l'humanité de la culture indienne¹⁴. Parmi ceux qui reprennent ces idées, le plus célèbre est peut-être Voltaire, qui est d'avis que la culture la plus ancienne et la pensée religieuse la plus originelle se trouvent en Inde¹⁵. Notons bien que Voltaire base ses opinions sur l'*Ezourvedam*, livre fabriqué qu'il considérait pourtant comme très ancien¹⁶. Dans une lettre adressée à Frédéric le Grand du 21 décembre 1775, il va jusqu'à dire que «notre sainte religion chrétienne est uniquement fondée sur l'antique religion de Brahma»¹⁷. Pour Voltaire, comme pour d'autres auteurs, l'ancienneté de la religion indienne était de poids dans le contexte de leur critique du christianisme¹⁸. Un chrétien comme William Jones, l'un des premiers vrais indianistes, allait essayer de sauvegarder les dates bibliques aussi pour l'histoire de l'Inde¹⁹. Mais même Jones arrivait à une date assez reculée, 1580 avant notre ère, pour la composition du *Ve-da*²⁰.

Le thème de l'Inde comme origine de la culture et de la religion survivait encore au XIX^{ème} siècle, même parmi ceux qui avaient accès à des textes sanscrits. Nous ne pouvons que mentionner quelques exemples. Friedrich Schlegel (1772-1829) étudia le sanscrit de 1802 à 1808. Dans ses écrits de cette période, il recommande le retour aux sources orientales, indiennes en particulier, d'où, comme il le dit en 1803, sont parvenues

¹³ Cf. Neumann 1967, p. 10.

¹⁴ Dow s'exprime prudemment, mais positivement (Dow 1768, pp. iv-v). Holwell est plus décidé: il n'a pas de doute que la mythologie et la cosmogonie des Égyptiens, des Grecs et des Romains fussent empruntées aux doctrines des brahmanes (Holwell, 1765-1767, vol. I, p. 3). Friedrich Majer défend, en 1798, la thèse que l'Inde est à l'origine de la culture (Merkel 1948, p. 167).

¹⁵ Brumfitt 1963, pp. 54 et suiv., 138 et suiv.; Marshall (ed.), 1970, p. 31; Halbfass 1981, p. 73 (Halbfass 1988, p. 57). Cf. aussi les lettres de Voltaire à Bailly, dans Bailly 1777.

¹⁶ Cf. Rocher 1984, pp. 3-7.

¹⁷ Besterman (ed.), 1964, p. 182.

¹⁸ Marshall (ed.), 1970, p. 25 et suiv. À noter que F.A. Korn, sous le pseudonyme de F. Nork, publia en 1836 encore un livre qui devait prouver que les Hébreux sont originaires de l'Inde (Nork 1836), idée qui n'est pas sans antécédent antique (Filliozat 1981, p. 118). Peter von Bohlen, en 1830, cherche à prouver que l'Égypte ancienne fut influencée par l'Inde (Windisch 1917-1920, vol. I, p. 86 et suiv.).

¹⁹ App 2009, p. 11 et suiv. M. Franklin (Franklin 2011, p. 227) cite la phrase suivante de Jones: «Either the first eleven chapters of Genesis, all due allowances being made for a figurative Eastern style, are true, or the whole fabrick of our national religion is false; a conclusion, which none of us, I trust, would wish to be drawn». Et R. Arnold (Arnold 2001, p. 90) la suivante sur la plupart des religions non-chrétiennes, y compris les religions indiennes et chinoises: «[...] we may infer a general union or affinity between the most distinguished inhabitants of the primitive world, at the time when they deviated, as they did too early deviate, from the rational adoration of the only true GOD».

²⁰ Marshall (ed.), 1970, p. 35 et suiv.; Arnold 2001, p. 93 et suiv.

jusqu'à nous chaque religion et chaque mythologie²¹. Toujours en 1803 il écrit, dans une lettre à Ludwig Tieck, que toutes les langues, toutes les pensées et tous les poèmes de l'esprit humain dérivent de l'Inde; il va même plus loin: «alles, alles stammt aus Indien ohne Ausnahme»²². Dans ses *Vorlesungen über Universalgeschichte* de 1805-1806, il prétend que les langues et cultures perses, allemandes, grecques, ainsi que celles de la Rome ancienne, sont dérivables de la langue et de la culture indiennes²³. Schlegel, il est vrai, est plus réservé dans son livre *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, publié en 1808²⁴. Mais il croit toujours à la priorité des sources indiennes dans le domaine de la linguistique, de la mythologie, et de la philosophie²⁵. Beaucoup plus tard, dans les années 1880, F.M. Müller, célèbre pour son édition du *Rigveda*, dit encore: «Nous venons tous de l'Orient – tout ce que nous apprécions le mieux nous est parvenu de l'Orient, et en allant en Orient chacun devrait sentir qu'il va à son “ancienne maison”, pleine de souvenirs, si seulement il peut les lire»²⁶. Ces remarques de la part de Müller ont une importance considérable; elles viennent de la bouche même de celui qui avait proposé, vingt-quatre ans plus tôt, en 1859, les dates pour la période védique qui sont devenues classiques, comme nous le verrons par la suite.

Nous avons, jusqu'ici, parlé de trois «preuves» qui, prétendument, soutiennent la thèse de l'ancienneté de la culture indienne; (i) la tradition classique, (ii) les spéculations quant à la région originelle de l'humanité, et (iii) les croyances indiennes sur les âges du monde. La valeur de ces trois preuves n'est pas considérable, et ne l'était pas même vers la fin du XVIII^{ème} siècle. On continuait donc à en chercher d'autres, pour soutenir un résultat qui était pourtant déjà déterminé. À la fin du XVIII^{ème} siècle l'indianisme comme discipline régulière fut établi, à Calcutta, par un petit groupe d'hommes énergiques, qui se réunissaient dans l'Asiatic Society. C'est ici qu'on essaya, dès 1790, de trouver des méthodes plus fiables pour dater les Vedas²⁷. Dans ce but on exploita les données astronomiques qu'on pensait trouver concernant les textes védiques. Colebrooke, l'un de ces savants, arriva au résultat que, probablement, les Vedas n'avaient pas été arrangés sous leur forme présente avant le XIV^{ème} siècle avant notre ère; il

²¹ Schlegel 1803, p. 74 et suiv.

²² Lüdeke 1930, p. 140.

²³ Schlegel 1805-1806, p. 19.

²⁴ Halbfass 1981, p. 94 et suiv.; Struc-Oppenberg 1975, p. CCVI.

²⁵ Schlegel 1808 [1975, pp. 115, 193, 310 et suiv.].

²⁶ Müller 1883, pp. 31-32: «We all come from the East – all that we value most has come to us from the East, and in going to the East [...] everybody ought to feel that he is going to his “old home”, full of memories, if only he can read them».

²⁷ Cf. Davis 1790; Jones 1790; Wilford 1799, p. 288; Colebrooke 1801, p. 200; Colebrooke 1805a, p. 106 et suiv. À noter que pour Jones, en 1788, il était impossible «to read the Vedanta of the many fine compositions in illustration of it, without believing that Pythagoras and Plato derived their sublime theories from the same fountain with the sages of India» (Kopf 1969, p. 38).

ajouta pourtant que ses arguments n'étaient que vagues et conjecturaux²⁸. L'exemple de Colebrooke et de ses prédécesseurs, parmi eux Jones, fut suivi par bien des savants ultérieurs, malheureusement sans aucun résultat déterminant. Les arguments astronomiques sont aujourd'hui laissés de côté par la plupart des savants compétents²⁹.

Retournons à l'époque des premiers indianistes. Il se présentait à eux un argument qui, s'il ne donnait pas de résultats précis, était plus scientifique et donc plus puissant que tous les autres. C'était la prétendue découverte de l'ancienneté du sanscrit au sein des langues indo-européennes. Nathaniel Brassey Halhed écrit en 1779 qu'à son avis le grec et le latin pourraient être dérivés du sanscrit³⁰. Jones, en 1786, est plus prudent: il parle d'une source commune, qui, peut-être, n'existe plus³¹. Mais F. Schlegel, comme nous l'avons vu, regarde, en 1808, la langue indienne comme plus ancienne que les autres, et considère comme probable que le grec et le latin soient dérivés du sanscrit³².

Franz Bopp, souvent considéré comme le fondateur de la linguistique historique et comparée indo-européenne, laisse ouverte la question de savoir si les langues indo-européennes dérivent du sanscrit ou d'une langue-mère commune³³. Mais l'idée persiste. Barthélemy Saint-Hilaire, en 1853 encore, écrit: «La philologie a prouvé [...] que toutes les langues de l'Europe, depuis le grec et le latin, jusqu'à l'allemand et au slave, avec tous leurs dérivés, ont puisé leurs racines, et souvent leurs formes et leur grammaire dans l'idiome sacré où furent écrits les Vedas. [...] la langue sanscrite est la mère de toutes les langues parlées chez les peuples qui ont poussé la civilisation au point où nous la voyons aujourd'hui». Il estime l'âge des Vedas à quatre ou cinq mille ans³⁴.

Alors déjà, cette position était extrême. L'opinion, d'autre part, selon laquelle la forme préhistorique de l'indo-européen était très proche du sanscrit, fut maintenue jusqu'à la fin des années 1870, moment où elle fut aussi abandonnée³⁵.

Pendant toute cette période, donc, on avait de bonnes raisons – raisons de nature linguistique – de croire que le sanscrit était une langue très

²⁸ Colebrooke 1801, p. 201. M.F. Nève s'en rapporte aux résultats et arguments de Colebrooke en 1842 (Nève 1842, pp. 11-12) encore. La date du XV^{ème} siècle avant notre ère paraît régulièrement dans les estimations ultérieures (cf., par exemple, Wilson 1854, p. v).

²⁹ A. Parpola (Parpola 1985, pp. 100-101) constitue une exception partielle, en concluant de certains passages védiques que le calendrier védique fut introduit environ en l'an 2240 avant notre ère, dans la civilisation urbaine de Harappa. Cette conclusion est critiquée par K.R. Norman (Norman 1987, pp. 195-196).

³⁰ Marshall (ed.), 1970, p. 10; Rocher 1983, pp. 78-79.

³¹ Cf. Gipper, Schmitter 1985, p. 38.

³² Mayrhofer 1983, p. 129; mais cf. aussi Neumann 1967, p. ii, n. 5.

³³ Neumann 1967, p. ii, n. 5.

³⁴ Saint-Hilaire 1853, pp. 390-391.

³⁵ Cf. Mayrhofer 1983, p. 130 et suiv.

ancienne, plus ancienne que les langues classiques de l'Europe. Il n'était que naturel d'en conclure que la littérature la plus ancienne en sanscrit, c'est-à-dire la littérature védique, était aussi ancienne, plus ancienne donc que la littérature de l'Antiquité européenne³⁶.

Regardons maintenant le grammairien Pāṇini et sa réception en Occident. Sa grammaire fut préservée et intensément étudiée durant toute la période de sa composition (peut-être au IV^{ème} siècle avant notre ère) jusqu'à nos jours; elle a joué un rôle majeur dans la préservation de la langue sanscrite à travers tous ces siècles.

La réception de cette grammaire parmi les indianistes occidentaux fut variée, et fortement influencée par les théories et pratiques linguistiques qui étaient à la mode à chaque époque³⁷. L'ascension de la linguistique synchronique contribua beaucoup à son appréciation, et c'est le linguiste Leonard Bloomfield qui caractérisa, en 1933, la grammaire de Pāṇini comme «l'un des plus grands monuments de l'intelligence humaine»³⁸.

De telles affirmations ne peuvent que plaire à l'indianiste qui s'occupe de cette grammaire. Elles donnent une justification externe à son travail, qui est difficile et généralement mal compris des non-initiés, y compris de la plupart de ses collègues au sein de l'indianisme. Mais elles apportent aussi un danger. Si Pāṇini est apprécié parce que, et dans la mesure où, il ressemble à un linguiste moderne, le chercheur risque d'accentuer ces aspects de la grammaire de Pāṇini, aux dépens de ceux où il pourrait différer d'un linguiste moderne. Ces autres aspects existent pourtant aussi. L'aspect sémantique, auquel je vais maintenant consacrer quelques mots, en est un exemple³⁹.

La grammaire de Pāṇini construit des énoncés en sanscrit (des mots, mais plus généralement des phrases) sur la base d'éléments grammaticaux. Elle n'offre donc point une analyse du sanscrit, mais plutôt une synthèse. Les éléments grammaticaux expriment chacun un ou plusieurs sens. Le sens de l'énoncé construit par la grammaire est l'ensemble des sens des éléments constituants.

Ce schème sémantique n'est point celui de la linguistique moderne, et il présente effectivement des problèmes, que les commentateurs de Pāṇini discutent avec force détails⁴⁰. Je n'en dirai pas plus, mais je tiens à vous rendre attentifs à un cas où la nouvelle approche de Pāṇini, en combinaison avec la négligence de certains aspects de sa grammaire, a mené à une opinion tout à fait douteuse. Il s'agit des commencements de la linguistique

³⁶ Henry Maine, dans son *Ancient Law* (Maine 1861 [1972]), essaie de retracer l'histoire des idées légales à partir de l'Inde et des Germains anciens, à travers Rome, jusqu'à l'Angleterre moderne; cf. Kuper 1988, pp. 22-23.

³⁷ Cf., par exemple, McGetchin 2009, p. 150 et suiv.

³⁸ Bloomfield 1970, p. 16.

³⁹ Cf. Bronkhorst 1980.

⁴⁰ Cf. Bronkhorst 1987a.

indo-européenne au début du XIX^{ème} siècle.

C'est Bopp – un nom que nous avons déjà rencontré – qui fonda cette branche d'études, et qui la domina pendant un demi-siècle. Bopp basait ses découvertes sur la nouvelle connaissance du sanscrit, dans lequel il discernait bien des traits communs avec d'autres langues, spécialement avec les langues classiques de l'Europe. Mais sa connaissance du sanscrit dérivait – indirectement, il est vrai – de la grammaire de Pāṇini. C'est la grammaire de Pāṇini qui lui offrait l'analyse des mots du sanscrit, et qui lui permettait d'analyser les mots d'autres langues de façon semblable⁴¹.

L'influence de Pāṇini sur l'origine de la linguistique historique et comparée indo-européenne est indéniable. Certains auteurs vont même plus loin, et prétendent qu'il n'y aurait pas eu de linguistique occidentale sans l'exemple de Pāṇini⁴². Il nous semble que ces enthousiastes de Pāṇini vont au-delà du justifiable. Il existe des indications, d'une part, que la linguistique occidentale aurait existé même sans Pāṇini, et, d'autre part, que l'influence de Pāṇini n'a pas seulement aidé la linguistique européenne, mais qu'elle a en même temps, à certains égards, freiné son développement. Nous analyserons brièvement ces deux points.

D'abord l'hypothèse que la linguistique indo-européenne dépend de Pāṇini: en 1814, deux ans *avant* la publication du premier livre de Bopp, le Danois Rasmus Kristian Rask gagna un prix avec un manuscrit sur l'origine des langues scandinaves. On y trouve la méthode correcte de l'étude comparative de langues, spécialement l'importance de la flexion grammaticale à cet égard. Mais Rask ne connaissait ni le sanscrit, ni la grammaire de Pāṇini. Le manuscrit de Rask, il est vrai, ne fut publié qu'en 1818, c'est-à-dire après le célèbre livre de Bopp; de surcroît, il était en danois, ce qui a limité sa circulation. Il est néanmoins clair que Pāṇini et le sanscrit n'étaient pas des conditions absolues pour le commencement de la linguistique indo-européenne⁴³.

Ce premier point est déjà bien connu des historiens de la linguistique. Le deuxième point, celui de la possible influence négative de Pāṇini, ne l'est pas. On a pourtant remarqué quelques idées insolites dans les ouvrages de Bopp, idées dont la linguistique indo-européenne a mis un demi-siècle à se débarrasser. En bref, Bopp croyait que la langue indo-européenne originelle consistait en agglutinations d'éléments significatifs. Il cherchait dans les mots les éléments primitifs, dont chacun était censé exprimer un élément sémantique. Il n'est pas possible de discuter de ces idées de façon plus détaillée ici. Il suffit de dire qu'on s'est efforcé de trouver leur source⁴⁴. On a proposé Leibniz ainsi qu'Adelung, sans qu'on ait pu prouver que Bopp avait lu ces deux auteurs. Il est néanmoins clair, comme nous venons de le voir, que la façon de considérer les mots comme des

⁴¹ Cf. Thieme 1982, p. 3 et suiv.

⁴² Brough 1951, p. 402; Staal 1986a, p. 38.

⁴³ Cf. Gipper, Schmitter 1985, p. 28 et suiv.

⁴⁴ Cf. Bronkhorst 1992a.

agglutinations d'éléments primitifs, chacun doué de son propre sens, caractérise la pensée de Pāṇini aussi bien que celle de Bopp⁴⁵. Il n'est donc pas téméraire de supposer qu'ici aussi se montre l'influence de Pāṇini⁴⁶.

Les deux exemples dont je viens de parler portent sur des idées claires et facilement identifiables au sujet de l'Inde. La situation n'est pas toujours aussi transparente. Mais le danger d'attribuer des idées occidentales à la culture indienne est toujours présent, spécialement dans l'interprétation de textes anciens. L'une des tâches de l'indianiste est de s'en rendre compte, et d'essayer d'éviter les erreurs qui pourraient en résulter.

2. LA GRAMMAIRE SANSCRITE DU POINT DE VUE INDIEN

La section précédente a attiré l'attention sur le fait que la grammaire de Pāṇini (ainsi que d'autres grammairiens indiens) ont servi d'inspiration pour la linguistique historique indo-européenne, notamment dans l'œuvre de Bopp. Nous avons également vu que cette grammaire est probablement même responsable de certaines idées insolites de Bopp, à savoir que la langue indo-européenne originelle consistait en agglutinations d'éléments significatifs. C'est dire que les premiers indianistes et linguistes qui se sont familiarisés avec cette grammaire pensaient qu'elle présentait, d'une manière ou d'une autre, l'histoire de la langue sanscrite. Ceci n'est guère étonnant au vu du fait que la linguistique européenne durant la quasi-totalité du XIX^{ème} siècle était complètement absorbée par la diachronie⁴⁷. Effectivement, encore en 1832, August Wilhelm von Schlegel était d'avis que les ouvrages de Pāṇini et de ses premiers commentateurs contenaient des étymologies spéculatives, des étymologies historiques bien entendu⁴⁸.

Cette erreur s'est rapidement corrigée; une interprétation historique de cette grammaire s'éloigne tellement de son texte que même les adeptes de la linguistique historique n'ont pas réussi à l'imposer. Bopp, déjà en 1824⁴⁹, et Wilhelm von Humboldt⁵⁰ savaient que les grammairiens indiens ne s'occupaient pas de questions historiques. Le résultat était que les linguistes du XIX^{ème} siècle ne se sont guère intéressés à Pāṇini, et que cet intérêt ne s'est pas vraiment manifesté jusqu'à ce que la linguistique moderne s'ouvre à une compréhension synchronique du langage. Nous avons déjà rencontré l'éloge de Bloomfield, et d'autres linguistes modernes pui-

⁴⁵ La grammaire sanscrite de Colebrooke (Colebrooke 1805b), connue de Bopp, suit étroitement la grammaire de Pāṇini et préserve ce trait de celle-ci.

⁴⁶ On trouve des idées pareilles dans la pensée linguistique de Müller qu'il avait probablement conçues sous l'influence d'un autre texte linguistique de l'Inde ancienne, à savoir, le *Nirukta* de Yāska; cf. Kahrs 2005, p. 30 et suiv.

⁴⁷ Saussure 1916 [1964, p. 82].

⁴⁸ Staal (ed.), 1972, pp. 55-56.

⁴⁹ Bopp 1824, p. 118.

⁵⁰ Cf. Staal 1972, p. 60.

sent parfois dans la grammaire de Pāṇini pour en extraire des notions ou procédures qui leur semblent utiles.

La question est incontournable: Pāṇini était-il un linguiste moderne, poursuivant les mêmes buts et utilisant au fond les mêmes méthodes que celui-ci? Pour répondre à cette question, je propose de regarder un autre texte linguistique approximativement de la même époque que Pāṇini, à savoir le *Nirukta*, dont l'auteur s'appelait Yāska. Ce texte, comme la grammaire de Pāṇini, fut interprété par des chercheurs modernes comme traitant d'un phénomène appartenant à la linguistique historique. Dans le cas de Pāṇini, cette manière de l'interpréter fut rapidement abandonnée. Dans le cas du *Nirukta* cette interprétation était plus tenace, et n'a pas été abandonnée jusqu'à récemment, sous pression d'une lecture attentive du texte lui-même. Pourquoi le *Nirukta* a-t-il été si longtemps interprété comme traitant d'un phénomène qui appartient à la linguistique historique? Parce que le *Nirukta* s'occupe d'étymologies.

Pour la plupart des savants des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles, et encore aujourd'hui, une étymologie est une reconstruction historique. Pour citer le *Petit Robert* sous *étymologie*: «origine ou filiation d'un mot»⁵¹. La seule exception que permet le *Petit Robert* est l'*étymologie populaire*: «procédé par lequel le sujet parlant rattache spontanément et à tort un mot à un autre, par analogie apparente de forme, de sens (ex. *choucroute* rattaché à *chou*)»⁵². Pourtant, l'étymologie du mot *étymologie* est, d'après le *Nouveau dictionnaire étymologique et historique de références Larousse* (1971), la suivante: «[E]mprunté au grec *etimos*, vrai, et *logos*, traité, “qui fait connaître le vrai sens des mots”». Rien dans le mot *étymologie* n'exige qu'il s'agisse là d'une reconstruction historique.

Et effectivement, l'Inde ancienne, comme d'autres cultures prémodernes, présente des étymologies qui sont bien plus que des *étymologies populaires* ou *jeux de mots*, sans être des étymologies historiques; je les appellerai des *étymologies synchroniques*⁵³. Certaines de ces cultures vont jusqu'au point de chercher à systématiser la procédure qui mène à des étymologies synchroniques. En faisant cela, le *Cratyle* de Platon, par exemple, arrive à une réflexion sur les sens des sons individuels. Le besoin de trouver un système dans les étymologies synchroniques est également à la base du *Nirukta*, le texte indien que je viens d'évoquer. En dépit d'une

⁵¹ *Petit Robert* 2006, entrée «Étymologie».

⁵² *Wikipédia* en français dit: «L'**étymologie** est une discipline diachronique de la linguistique, qui cherche à établir l'origine formelle et sémantique d'une unité lexicale, le plus souvent un mot» (site consulté le 1^{er} juillet 2017). Et *Wikipedia* en anglais a: «**Etymology** is the study of the history of words, their origins, and how their form and meaning have changed over time. By an extension, the term “the etymology of [a word]” means the origin of the particular word» et ensuite: «The Sanskrit linguists and grammarians of ancient India were the first to make a comprehensive analysis of linguistics and etymology. The study of Sanskrit etymology has provided Western scholars with the basis of historical linguistics and modern etymology» (site consulté le 1^{er} juillet 2017).

⁵³ Nalini Balbir (Balbir 1991, p. 121), suivant M. Minard, parle plutôt de l'«étymologie mystique».

résistance qui continue dans certains cas jusqu'à nos jours, les préoccupations du *Nirukta* sont synchroniques, non pas diachroniques.

Le but du *Nirukta* ne se comprend que contre l'arrière-plan de la littérature védique. Dans cette littérature, les étymologies synchroniques sont omniprésentes, et se trahissent souvent comme un moyen pour gagner des connaissances cachées. Ces étymologies y jouent un rôle religieux, car ces connaissances cachées garantissent des avantages spirituels ou matériels. En voici un exemple: «Prajāpati (le dieu créateur) ne savait pas comment donner l'honoraire sacrificiel (*dakṣiṇā*). Il le mit dans la main droite (*dakṣiṇaḥ*). Il le prit, prononçant la formule rituelle: "Je te prends, l'honoraire sacrificiel (*dakṣiṇā*), pour l'habileté (*dakṣiṇā*).» – C'est pourquoi il devint habile (*adakṣata*). Celui qui, sachant cela, reçoit l'honoraire sacrificiel (*dakṣiṇā*), devient habile (*dakṣate*)»⁵⁴. Le *Nirukta* cherche à systématiser ces étymologies, tout en s'éloignant de leur côté religieux. Pourtant, dans le *Nirukta* autant que dans la littérature védique, le présupposé est que des mots qui se ressemblent doivent donner expression à des choses semblables. Cette croyance est très répandue dans les cultures pré-modernes; elle se situe en fait à la base de nombreuses pratiques auxquelles on se réfère collectivement souvent sous le nom de *magie*. (Elle trouve encore expression dans le principe de base de la médecine homéopathique: *similia similibus curantur*.) Les étymologies synchroniques sont effectivement une expression importante de ce qu'on peut appeler la pensée magique. En tant que tel, on en trouve des exemples dans un très grand nombre de cultures pré-modernes. Le *Nirukta* ne remet jamais ce préjugé magique en question, et cherche plutôt à lui donner une forme systématisée.

Retournons maintenant à la grammaire de Pāṇini. Les étymologies synchroniques du *Veda* et du *Nirukta* constituent le contexte dans lequel on doit comprendre les efforts des grammairiens anciens, parmi lesquels Pāṇini. En fait, le *Nirukta* présente sa méthode comme le complément de la grammaire, certainement pas comme son substitut ou choix alternatif. La grammaire de Pāṇini poursuit le même but que le *Nirukta*, mais se limite à une sélection de mots et d'éléments constitutifs. Elle ignore des exemples du genre *choucroute* rattaché à *chou*, et se limite à des cas réguliers, comme des formes conjuguées d'un verbe ou des dérivations nominales, comme (en français) *démangeaison* rattaché à *manger*. Cela ne change pourtant rien au fait qu'elle fait partie des efforts de systématiser une croyance qui est au fond une manifestation de la pensée magique. Elle participe dans la recherche des porteurs de sens minimaux du langage (c'est-à-dire, du sanscrit) et montre comment ces éléments se joignent pour produire les mots et les phrases du sanscrit.

Les étymologies du *Veda* donnaient expression à la conviction profonde qu'il existe un lien entre les mots et les choses; c'est ainsi que des mots semblables donnent expression à des choses semblables. Cette con-

⁵⁴ *Taittirīya Brāhmaṇa* (3.11.8.7-8).

viction est fondamentale dans la pensée brahmanique. C'est grâce à cette conviction qu'on pouvait être sûr que les formules rituelles qu'on appelle des mantra avaient un effet sur le monde. La possession de ces formules magiques garantissait aux brahmanes un pouvoir dans le monde. Comme le dit le fameux traité de droit lié au nom de Manu⁵⁵:

«Un brahmane qui connaît son devoir ne devrait pas passer des informations au roi; il doit punir les hommes qui lui font du mal par sa propre force.

Entre sa propre force et la force du roi, la propre force du brahmane est plus grande. C'est pourquoi il doit restreindre ses ennemis avec sa propre force.

Il doit utiliser les formules magiques du Veda [lit. de l'Atharva-Veda. – J.B.], ceci est hors dispute. La parole est l'épée du brahmane; c'est avec elle qu'il doit tuer ses ennemis».

La conviction du lien étroit entre les mots et les choses est fondamentale dans le brahmanisme, comme je viens de le dire. Elle est à la base de la plus grande partie de la philosophie brahmanique, et elle est, comme nous venons de le voir, la raison d'être de la croyance répandue de l'efficacité des formules védiques. L'étude du sanscrit, y compris de sa grammaire, n'est donc pas simplement une expression d'un intérêt au langage. C'est une manière de s'approcher de la réalité.

Après Pāṇini, le deuxième grand nom dans l'histoire de la grammaire sanscrite est Patañjali. Patañjali est l'auteur du *Grand Commentaire* [*Mahābhāṣya*] sur la grammaire de Pāṇini, qu'il composa dans la deuxième moitié du II^{ème} siècle avant notre ère. Contrairement à la grammaire de Pāṇini, qui est d'une taille très réduite, le *Grand Commentaire* est très volumineux et remplit trois tomes dans l'édition principale de cet ouvrage. Le *Grand Commentaire* est également un texte dont l'étude dans l'Inde classique était très répandue, étant donné qu'une éducation classique commençait par l'étude de la grammaire. C'est ainsi que ce texte a exercé une influence bien au-delà du seul champ de la grammaire sanscrite.

Patañjali vivait peu de siècles après Pāṇini (peut-être moins de deux). Pourtant, beaucoup d'eau avait coulé sous les ponts entre ces deux auteurs. Pāṇini avait été proche du milieu védique, qui constituait essentiellement son horizon. Après Pāṇini, l'Inde avait été réunie politiquement dans un grand empire, gouverné par des gens qui n'avaient pas trop de sympathie pour la culture védique et brahmanique à laquelle appartient la tradition linguistique du sanscrit. Cet empire s'était ensuite écroulé, et Patañjali faisait partie de l'entourage d'un des rois locaux qui s'étaient emparés des restes de l'empire. Autrement dit, la culture brahmanique de Patañjali avait subi des influences nouvelles et étrangères, et elle était devenue plus défensive.

Parmi les mesures défensives que le brahmanisme avait adoptées,

⁵⁵ Manu 11.31-33.

on doit compter la prétention que la langue sanscrite, ainsi que le corpus textuel et religieux qui l'utilise, à savoir le *Veda*, sont éternels. Le *Veda* a toujours existé, sans commencement dans le temps, et le même vaut pour sa langue, le sanscrit. Plus spécifiquement, pour Patañjali, les mots du sanscrit sont des unités indivisibles qui existent depuis toujours.

Cette conviction rime mal avec l'idée selon laquelle des parties les plus élémentaires se joignent pour produire des mots et des phrases, idée qui, comme nous l'avons vu, était à la base de la grammaire de Pāṇini. Sans le dire explicitement, Patañjali introduit ainsi un changement profond dans la manière dont on pensait la grammaire. Et il ne s'arrête pas là⁵⁶.

La formation d'un mot telle qu'envisagée par la grammaire de Pāṇini passe par un nombre d'étapes, chacune gérée par une ou deux règles de sa grammaire. À chaque étape on décide du prochain pas sur la base des données à disposition. Ces données sont le plus souvent là, mais parfois on a besoin de savoir ce qui s'est passé à une étape préalable. Exceptionnellement, on doit même savoir ce qui va suivre.

Patañjali n'aime pas ce manque de rigueur. Il impose un système rigide sur les dérivations (ou plutôt, il essaie de l'imposer), à savoir: à chaque étape seules les données immédiatement disponibles doivent déterminer la suite de la dérivation. Cette imposition sur la grammaire de Pāṇini ne se fait pas sans difficultés, et une partie importante de l'ouvrage de Patañjali s'occupe des principes de dérivation ou d'interprétation nécessaires pour la rendre possible.

Il n'est évidemment pas faisable en ce moment d'entrer dans les détails des procédures prônées par Patañjali. Nous nous limiterons à deux petits commentaires. D'abord, les procédures de dérivation préconisées par Patañjali s'approchent, peut-être malgré elles, d'une mécanisation des processus grammaticaux. Les dérivations idéales de Patañjali se prêteraient facilement à un traitement par ordinateur, en raison du fait justement que chaque étape contient toutes les données pour procéder à la prochaine. L'engouement de certains pour la grammaire de Pāṇini qu'on trouve aujourd'hui doit ainsi peut-être plus à l'imposition de Patañjali qu'à l'auteur de cette grammaire lui-même. Et il est bien de se rappeler que le projet de Patañjali ne réussit pas vraiment.

D'où vient cette nouvelle compréhension des procédures grammaticales que Patañjali impose à la grammaire de Pāṇini? Plusieurs facteurs se réunissent pour nous faire croire que l'influence du bouddhisme sur Patañjali en est responsable. Patañjali montre qu'il conçoit la dérivation grammaticale comme quelque chose de mental; autrement dit, la formation des mots que nous utilisons se fait dans nos têtes. Or, les bouddhistes voisins de Patañjali avaient des idées très précises sur les processus qui se déroulent dans nos têtes: ils sont constitués d'éléments qui se succèdent, et dont chacun détermine la nature de son successeur. Il semble bien que Patañjali fût séduit par cette façon de visualiser les processus mentaux, et une fois

⁵⁶ Bronkhorst 2004a.

convaincu, il tâcha de montrer comment les dérivations grammaticales pāninéennes suivaient ce même modèle. Il n'est peut-être plus possible de savoir s'il se rendait compte de la quantité de forcing qui était nécessaire pour arriver à ce but.

3. L'INFLUENCE DE LA LINGUISTIQUE SUR LA PHILOSOPHIE EN INDE

La thèse selon laquelle la linguistique, plus particulièrement la grammaire, a exercé une influence importante sur la philosophie indienne est assez populaire parmi les indianistes. Trois chercheurs notamment, tous de réputation impeccable, se sont exprimés en faveur de cette thèse. Dans les lignes qui suivent je présenterai brièvement leurs arguments, ou plutôt leur manque d'arguments, avant de conclure que la thèse est exagérée, et que des réflexions renouvelées sont nécessaires.

Pourtant, chaque étudiant de la culture classique de l'Inde connaît l'importance qu'y occupe la pensée grammaticale. C'est grâce à la grammaire de Pāṇini et ses commentaires, ou aux imitations plus ou moins fidèles qu'en ont fait d'autres auteurs plus récents, que la langue sanscrite a pu s'imposer comme moyen de communication savante. C'est en sanscrit que la plus grande partie des textes classiques de la philosophie indienne ont été rédigés, et cela est dû au fait que tous ces penseurs avaient étudié la grammaire du sanscrit avant toute autre chose. La méthode élaborée par Pāṇini et ses commentateurs anciens – notamment Kātyāyana et Patañjali – est donc la première méthode avec laquelle chaque aspirant érudit doit se familiariser, et c'est cette méthode qui laisse forcément des traces dans ses autres productions intellectuelles. C'est la raison pour laquelle déjà Patañjali – commentateur de Pāṇini du II^{ème} siècle avant notre ère – souligne que la grammaire est la plus importante parmi les sciences auxiliaires du Veda⁵⁷. Bhartṛhari, grammairien et philosophe du V^{ème} siècle de notre ère, décrit la grammaire comme «la science suprême, filtre-purifiant de toutes les sciences»⁵⁸. Et Ānandavardhana, spécialiste de poétique appartenant au IX^{ème} siècle, ajoute que les grammairiens sont les plus éminents des savants, parce que toutes les sciences sont basées sur la grammaire⁵⁹. Plusieurs chercheurs modernes se sont exprimés de manière semblable.

D'abord Louis Renou. Dans le deuxième tome de *L'Inde classique*, il dit: «Adhérer à la pensée indienne, c'est d'abord penser en grammairien»⁶⁰. Dans une autre publication, datant déjà de 1942, il avait dit: «La pensée indienne a pour substructure des raisonnements d'ordre grammati-

⁵⁷ Mahā-bh, vol. I, p. 1, l. 19.

⁵⁸ Vkp 1.14; Renou 1942, p. 163 [468, 369].

⁵⁹ Bhattacharya 1985, p. 7; 1996, p. 172. Cf. Torella 1987, p. 152, n. 6.

⁶⁰ Renou 1953, p. 86.

cal»⁶¹.

Pour arriver à une appréciation correcte de ces remarques, il faut prendre en considération ce qui précède dans *L'Inde classique*⁶². On y lit, au sujet de la grammaire: «Servante de la théologie à l'origine, elle est demeurée dans l'Inde classique l'instrument privilégié de l'interprétation: on l'appelle "le premier des membres du Veda", "le Veda des Veda", "la voie royale". Tous les commentaires y recourent, même les commentaires philosophiques où la *mīmāṃsā* en particulier a instauré sur des bases grammaticales une herméneutique ritualiste»⁶³. Ce passage devrait suffire pour montrer que la pensée philosophique indienne n'est pas, selon Renou, basée sur la grammaire dans le sens qu'elle lui doit ses idées de base. Renou ne suggère rien de ce genre. Bien au contraire, la grammaire est un instrument de travail entre les mains de philosophes et d'autres, dès lors qu'ils se voient confrontés à la tâche d'interpréter des passages textuels. L'interprétation des textes, dans la tradition brahmanique, est en premier lieu du ressort de la *mīmāṃsā*, école qui n'est, au fond, pas une école de philosophie mais plutôt une école d'herméneutique védique. La *mīmāṃsā* utilise l'instrument de travail qu'est la grammaire, mais les positions philosophiques qu'elle adopte au cours de son histoire ne sont pas basées sur celle-ci ou dérivées d'elle. Bien au contraire, la *mīmāṃsā* s'est toujours trouvée en opposition avec la seule philosophie indienne qui se présente comme une «philosophie grammaticale», à savoir celle introduite par le grammairien Bhartṛhari au V^{ème} siècle de notre ère, et dont nous parlerons dans un instant.

Dans son article «Grammaire et vedānta»⁶⁴, Renou confirme ce que nous venons de dire. Il y prend pour exemple le commentaire de Śaṅkara sur les *Brahmasūtra*. N'oublions pas que ce commentaire présente la procédure de l'école de pensée connue sous le nom de *vedānta* comme une forme de *mīmāṃsā*⁶⁵, qui se distingue de la *mīmāṃsā* rituelle par des spécifications telles que *brahma-mīmāṃsā*, *śārīraka-mīmāṃsā* et, plusieurs siècles après Śaṅkara, *uttara-mīmāṃsā*. Le commentaire de Śaṅkara s'occupe donc fréquemment de l'interprétation de passages védiques, plus particulièrement de passages upaniṣadiques. Nulle part Renou ne suggère que les idées fondamentales de cette école trouvent leur origine dans la pensée grammaticale. Bien au contraire, dans cet article, Renou essaie «de voir l'usage que fait Ś[āṅkara] de notions ou de formes de raisonnement

⁶¹ Renou 1942, p. 164 [468, 370]. Deux ans plus tôt, Renou (Renou 1940, p. 35) disait, en s'exprimant sur la philosophie grammaticale: «Il y a là un courant d'échange qui a été profond et efficace pour le développement de la pensée indienne» et (*ibid.*, p. 36): «Le terme de la pénétration des notions grammaticales dans les cercles philosophiques peut être figuré par l'érection de l'*Aṣṭādhyāyī* en darśana, au XIV^e s., telle que la présente le *Sarva-darśanasamgraha*».

⁶² Renou 1953, p. 86.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Renou 1957.

⁶⁵ Bronkhorst 2007.

émanant ou susceptibles d'émaner des écoles grammaticales»⁶⁶. On y trouve «des emprunts à la Grammaire, valables pour des besoins limités, pour alimenter des gloses particulières»⁶⁷, ainsi que des procédés qui «se retrouvent dans les commentaires sur la *mīmāṃsā*, parfois aussi dans ceux sur le *nyāya*»⁶⁸, et dont «on ne peut strictement démontrer qu'ils aient pris naissance chez les grammairiens, sauf là où le contenu est nettement grammatical»⁶⁹. Renou ajoute: «Là même où l'on pense atteindre un élément grammatical, c'est à travers la *mīmāṃsā* qu'il a pu parvenir à Ś[āṅkara]»⁷⁰. Autrement dit, Śāṅkara connaissait sans aucun doute la grammaire de Pāṇini, mais hors du domaine des questions purement grammaticales la présence d'une influence de la grammaire sur sa pensée n'est pas évidente. Et ces mêmes remarques de Renou laissent à penser que la situation n'est guère différente dans la *mīmāṃsā* rituelle.

Dans un autre article, qui porte le titre «Les connexions entre le rituel et la grammaire en sanskrit»⁷¹, Renou démontre plusieurs parallélismes entre la littérature rituelle para-védique et la grammaire. Il nous rappelle que les deux doivent leur origine aux mêmes milieux sociaux à approximativement la même époque. Il attire l'attention sur l'emploi du style de *sūtra* dans la grammaire de Pāṇini aussi bien que dans les *śrauta-sūtra*, sur l'utilisation de règles générales d'interprétation ou *paribhāṣā* dans les deux, sur un vocabulaire souvent partagé. Cette partie de l'article est résumée dans le passage suivant:

«Cette série de concordances entre les habitudes linguistiques du rituel et de la théorie grammaticale atteste qu'on a affaire à des disciplines issues des mêmes milieux, répondant à des besoins complémentaires. L'une et l'autre ont pour norme la pratique des *śiṣṭa*, des spécialistes [...]. En présence de ce mot particulier, il n'est pas aisé de reconnaître s'il sort des cercles de grammairiens ou des cercles de ritualistes: l'absence de toute chronologie textuelle, le parallélisme général des techniques dans l'Inde ancienne, rendent cette recherche aléatoire. Dans beaucoup de cas cependant il est visible que le point de départ est dans les textes religieux, la valeur grammaticale apparaissant comme une spécialisation à l'intérieur d'une acception rituelle mieux articulée. La masse, l'importance de la littérature religieuse, l'indéniable priorité des mantra et des formes liturgiques qu'ils présupposent, invitent à voir de ce côté l'origine»⁷².

Pour ce qui est des premiers débuts de la grammaire sanscrite, il semble donc que celle-ci utilise, tout en les raffinant, des éléments de la littérature rituelle qui est en train de se constituer plus ou moins en même temps. Une

⁶⁶ Renou 1957, p. 121 [470, 407].

⁶⁷ *Ibid.*, p. 124 [472, 410].

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Renou 1942.

⁷² *Ibid.*, p. 160 [466-467, 366].

influence de la grammaire sur cette littérature est donc aléatoire, voire peu probable.

Renou ne se limite pourtant pas à la seule littérature rituelle ancienne. Tout au long de sa discussion il montre comment la *mīmāṃsā* continue des traits que la littérature rituelle ancienne a en commun avec la grammaire. Et vers la fin de son article, immédiatement après la phrase que nous avons citée plus haut – à savoir: «La pensée indienne a pour substructure des raisonnements d'ordre grammatical»⁷³ –, il continue: «La *mīmāṃsā*, en tant que prolongement et pour ainsi dire jurisprudence du rituel, implique une masse de données philologiques qui remontent en fin de compte à la grammaire»⁷⁴. Il donne plusieurs exemples de discussions au sein de la *mīmāṃsā* qui pourraient trahir l'influence du *Mahābhāṣya* de Patañjali, ainsi qu'une familiarité avec l'analyse grammaticale de Pāṇini. Passant ensuite au *vedānta*, il fait les remarques suivantes: «Le *vedānta* semble à première vue bien éloigné de ces problèmes. Mais il suffit de lire attentivement Śaṅkara ou Rāmānuja pour constater que leur pensée est constamment étayée et nourrie de raisonnements grammaticaux»⁷⁵. Nous avons déjà vu que Renou, une quinzaine d'années plus tard, dédiera un article à l'usage que fait Śaṅkara de la grammaire.

Ayant résumé ainsi la façon dont Renou justifie sa position, qui s'exprime par des observations telles qu'«[a]dhérer à la pensée indienne, c'est d'abord penser en grammairien» ou «[l]a pensée indienne a pour substructure des raisonnements d'ordre grammatical», observations que des auteurs plus récents citent souvent et volontiers, nous devons constater que «la pensée indienne» de Renou ne coïncide pas avec ce que nous appelons la philosophie indienne. Parmi les écoles de philosophie qui existaient, seuls la *mīmāṃsā* et le *vedānta* semblent à même d'illustrer sa thèse. Cela est d'autant moins surprenant que ces deux écoles se présentent, au fond, non pas comme des écoles de philosophie, mais comme des écoles d'interprétation. La *mīmāṃsā* acquiert bien sûr à un certain moment une sorte de superstructure philosophique en empruntant des idées à d'autres écoles, mais personne ne prétend que ces idées philosophiques sont d'inspiration grammaticale. L'école du *vedānta* a, bien entendu, un côté doctrinal dès son début, mais c'est une doctrine qu'elle prétend trouver dans les textes qu'elle interprète. La grammaire aide à leur interprétation, mais la doctrine qui en résulte ne porte aucune trace de cette aide. Ayant conclu que les écrits de Renou ne donnent aucune raison de croire que la philosophie indienne ait subi une influence déterminante du côté de la grammaire, il nous incombe d'étudier les opinions de Daniel H.H. Ingalls⁷⁶ et Frits Staal⁷⁷. D'après le premier, les philosophes indiens utilisaient, autant que

⁷³ *Ibid.*, p. 164 [468, 370].

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ Ingalls 1954.

⁷⁷ Staal 1960; 1963 [1986]; 1965 [1988]; 1993.

possible, la théorie et les arguments de la grammaire, tout comme les philosophes grecs utilisaient les mathématiques. Staal va plus loin et maintient que la grammaire de Pāṇini a été une «directive méthodique» pour les sciences en Inde, tout comme la géométrie d'Euclide est longtemps restée une directive méthodique pour les sciences occidentales.

La position de Staal n'est pas sans attrait. L'importance culturelle des sciences du langage en Inde ainsi que leur degré de sophistication sont bien connus, comme l'est le développement des sciences naturelles en Occident. On peut donc très bien s'imaginer que ces essors différents de la vie intellectuelle dans ces deux civilisations sont dus, au moins en partie, aux ouvrages principaux qui ont marqué ces différents développements à leur début. La faiblesse relative de la linguistique en Occident jusqu'au XIX^{ème} siècle serait, selon cette façon de penser, le résultat de l'absence d'une tradition forte basée sur un texte ancien. De manière parallèle, on pourrait s'attendre à ce que les mathématiques et les sciences naturelles ne se soient pas développées en Inde comme en Occident.

Nous répétons que l'idée n'est pas sans attrait. Il est pourtant extrêmement difficile de prouver que cette «directive méthodique» incorporée dans la grammaire de Pāṇini en était véritablement une. Nous avons déjà vu combien il est difficile de discerner une influence grammaticale sur la philosophie de l'Inde classique. Nous avons même dû conclure que cette influence reste pour l'instant purement hypothétique, et cela en dépit du fait qu'il n'y a pas l'ombre d'un doute que les auteurs concernés connaissaient bien la grammaire. Il est d'autant plus difficile de retracer une telle influence sur d'autres sciences.

La thèse de Staal invite inévitablement la question de savoir dans quelle mesure la grammaire de Pāṇini a pu influencer la géométrie de l'Inde classique. Cette question s'étudie avantageusement en se basant sur le commentaire que le mathématicien et astronome Bhāskara (= Bhāskara I) a composé en 629 de notre ère sur un ouvrage plus ancien, l'*Āryabhaṭīya*. Le chapitre qui traite des mathématiques est le plus ancien texte de ce genre que nous ayons. Il a l'autre avantage d'être assez circonstancié pour nous permettre d'en apprendre davantage sur les méthodes et les connaissances de son auteur. De nombreux renvois et citations nous apprennent, par exemple, que Bhāskara connaissait très bien la grammaire de Pāṇini ainsi que le *Grand Commentaire (Mahābhāṣya)* de Patañjali. Par contre, il n'était de toute évidence pas familier avec les débats qui avaient lieu à son époque entre les différentes écoles de pensée philosophique. Une analyse de son traitement de la géométrie nous permet également de conclure avec certitude que l'idée de preuve dans la géométrie lui était inconnue. On trouve, d'autre part, un bon nombre de théorèmes dans son ouvrage, formulés de manière générale pour couvrir le plus grand nombre de cas spécifiques. On y rencontre, par exemple, le théorème de Pythagore – qui ne porte ici évidemment pas ce nom – formulé sous sa forme générale.

Le commentaire de Bhāskara contient-il des traits qu'on peut avec vraisemblance attribuer à l'influence de la grammaire de Pāṇini? Bhāskara

connaissait cette grammaire, mais ce seul fait ne prouve rien quant à l'origine de sa méthode de travail dans son propre domaine, la géométrie. Pourtant, on peut s'étonner du fait que ce mathématicien n'utilise pas de preuves dans la géométrie à une époque où l'idée de preuve s'est déjà fermement installée dans la pensée philosophique. Est-il justifié d'expliquer ce fait par la circonstance que Bhāskara suit l'exemple de la grammaire qui, elle, n'a pas de preuves? Sa présentation des théorèmes de la géométrie, et sa façon d'y penser, sont-elles une simple imitation de la manière dont la grammaire de Pāṇini présente ses règles, avec explications et illustrations, bien sûr, mais sans preuves? Il est important de se rappeler, comme le souligne Christopher Minkowski⁷⁸, que le complexe de sciences auquel appartient la géométrie en Inde, à savoir le *jyotiḥśāstra*, est, relativement aux autres sciences, parmi elles la grammaire, plutôt cosmopolite et ouvert aux systèmes de pensée non sanscritiques. On y trouve une certaine appréciation pour les sciences des étrangers, et cette science s'est effectivement appropriée les modèles et systèmes de calcul grecs et hellénistiques aux premiers siècles de notre ère. Un certain scepticisme par rapport à une éventuelle influence de la grammaire sur la géométrie semble ainsi de mise. Et pourtant, l'absence de preuves dans une géométrie qui en a sous sa forme grecque et hellénistique, dans une aire culturelle – l'Asie du sud – qui vient de mettre sur pied un système de preuves élaboré dans ses écoles de philosophie demande une explication. On ne peut pas exclure la possibilité que cette explication se trouve dans l'influence tout importante de la grammaire⁷⁹.

Il apparaît clairement de ce qui précède que l'influence de la grammaire sur la pensée indienne est difficile à évaluer avec précision. Il existe également une zone où la grammaire joue clairement un rôle, mais où on hésite à parler d'une influence de cette dernière sur la philosophie. Il s'agit d'endroits où tel ou tel philosophe fait appel à la grammaire pour soutenir une position qu'il maintient indépendamment de la grammaire. C'est ce qu'on pourrait appeler, avec Kamaleswar Bhattacharya⁸⁰, de l'«opportunisme grammatical». Un passage du *Ślokavārttika* du *mīmāṃsaka* Kumāṛila peut servir d'exemple. Kumāṛila y propose une nouvelle manière de voir l'action, non plus comme exclusivement un mouvement d'atomes, mais plutôt comme le sens de la racine verbale. Cette proposition lui permet d'attribuer à l'âme une activité alors que d'autres philosophes (parmi eux les *vaiśeṣikas*) avaient conçu cette dernière comme étant sans activité. Kumāṛila se réclame ici de la grammaire, qui avait baptisé le sujet d'une phrase comme «agent» [*kartr̥*], pour attaquer la quasi-totalité des philo-

⁷⁸ Minkowski 2003, p. 497.

⁷⁹ Bronkhorst 2001.

⁸⁰ Bhattacharya 1992.

sophes brahmaniques de son époque, qui refusaient toute activité à l'âme⁸¹. Il est clair que Kumārila n'attribue pas d'activité à l'âme sous l'influence de la grammaire, mais pour des raisons idéologiques qui lui sont propres. Il ne fait qu'utiliser la grammaire pour justifier son propre point de vue. Inutile d'ajouter que Kumārila ne parvint pas à convaincre ses adversaires, qui avaient pourtant autant de connaissances grammaticales et de respect pour la grammaire que lui.

Un autre renvoi à la grammaire pour sauver sa propre position est fait par le penseur bouddhiste Vasubandhu dans son *Abhidharmakośa Bhāṣya*, dans le cadre d'une discussion de la thèse centrale de l'école de pensée qui s'appelle *sarvāstivāda*. Cette école bouddhique doit son nom à la thèse selon laquelle le passé et le futur existent. Elle justifie cette thèse, entre autres, par la parole du Bouddha qui dit: *asty atītam asty anāgataṃ* 'le passé existe, le futur existe'⁸². Le mot-clé dans cette citation est *asti* "[il] existe", troisième personne du singulier du présent de la racine *as-* 'être, exister'. Vasubandhu n'accepte pas la thèse des *sarvāstivādins*, mais ne peut pas rejeter la parole du Bouddha non plus: il lui donne une nouvelle interprétation en utilisant le fait grammatical que *asti* est aussi une particule, dont le sens ne se limite pas au présent, mais couvre également le passé et le futur⁸³. La position de Vasubandhu n'est certainement pas due à l'influence de la grammaire; la grammaire fournit plutôt un subterfuge qui lui permet de se sortir d'une situation pénible.

Les chercheurs ont relevé d'autres cas de ce type, dont nous ne mentionnerons qu'un seul. L'auteur *śaiva* du Cachemire Kṣemarāja invoque un passage du *Mahābhāṣya* dans son *Spandasamdoha* pour prouver qu'aucun objet n'est séparé des autres, étant donné qu'une seule nature les pénètre tous⁸⁴. C'est là sa propre position philosophique pour laquelle il cherche à trouver du soutien, y compris du côté de la grammaire; cette position n'est pourtant pas issue de la grammaire.

Il est important à ce point d'introduire une autre distinction. Dans l'Inde classique, l'étude de la grammaire précédait toute activité littéraire

⁸¹ ŚloVār, Ātmavāda vers 75cd-76: *na parispanḍa evaikaḥ kriyā naḥ kaṇabhōjivat// na ca svasamavetaiva kartṛbhiḥ kriyate kriyā/ kriyā dhātvarthamātram syād anyādhāre 'pi kartṛtā// sattājñānādirūpāṇāṃ kartā tāvat svayaṃ pumān/ yo 'pi bhūtaparispandas tatrādhiṣṭhānato bhavet//* (cf. Frauwallner 1956, p. 98).

⁸² La source de cette citation est inconnue; *Abhidh-k-bh*(Pā), p. 98, n. 380.

⁸³ *Abhidh-k-bh*(P), p. 299, l. 5-7; *Abhidh-k-bh*(D), vol. II, p. 811, l. 7-9: *tasmāt [...] uktaṃ bhagavatā: asty atītam asty anāgataṃ iti/ astīśabdasya nīpātātvaṃ*. Cf. Yaśomitra: *āsīd atītam bhaviṣyaty anāgataṃ iti vaktavye asti iti vacanam; astīśabdasya nīpātātvaṃ/ trikālavaiṣayo hi nīpātāḥ/ āsīdarthe bhaviṣyadarthe 'pi vartate* (cf. Bhattacharya 1996, pp. 174-175).

⁸⁴ Torella 1987, p. 154 et suiv. La citation de Kṣemarāja (*Spandasamdoha*, p. 10; ce texte ne m'est malheureusement pas accessible) *tathā ca dvandvasamāse bhāṣyaṃ 'yadi nidarśayituṃ buddhiḥ evaṃ nidarśayitavyaṃ dhavau ca khadirau ca' ityādi* appartient bel et bien au *Mahābhāṣya*, à savoir *Mahā-bh*, vol. I, p. 238 l. 4-5 (sous P. 1.2.64 vt. 19): *athāpi nidarśayituṃ buddhir evaṃ nidarśayitavyaṃ/ vṛkṣau ca vṛkṣau ca vṛkṣau/ vṛkṣāś ca vṛkṣāś ca vṛkṣāś ca vṛkṣā iti*; Filliozat (tr.), 1980, p. 300: «Et si l'intention est de montrer l'analyse, il faut montrer 'vṛkṣau ca vṛkṣau ca [vṛkṣau] / vṛkṣāś ca vṛkṣāś ca vṛkṣāś ca vṛkṣāḥ'».

dans les domaines qu'on désigne comme *śāstra*, 'science' au sens le plus large du terme. Cela veut dire que ses textes classiques étaient connus de tous les érudits. Les textes grammaticaux classiques ne se limitent pourtant pas à la seule grammaire de Pāṇini. Outre cette dernière, les ouvrages des deux commentateurs Kātyāyana et Patañjali faisaient l'objet d'études approfondies. Le *Grand Commentaire* (*Mahābhāṣya*) de Patañjali est un ouvrage très important, qui compte quelque 1'500 pages dans l'édition de Kielhorn (édition qui n'inclut pas de commentaires!). Ce texte contient beaucoup de réflexions liées au langage qui sont pourtant assez éloignées de la grammaire au sens strict. Il appartient également à une époque antérieure à la plupart des textes philosophiques que nous possédons. Étant donné que le *Mahābhāṣya* est l'une des sources les plus anciennes que nous ayons pour la réflexion systématique sur le langage, et qu'il était connu de toute personne éduquée dans la tradition sanscrite, on n'est pas surpris de constater qu'il a exercé une influence énorme sur pratiquement toute production intellectuelle de l'Inde classique. Cela est vrai pour le domaine strictement grammatical (nous en étudierons un exemple en profondeur plus tard), mais également pour ce qui concerne d'autres domaines. Un exemple pourra illustrer ce point. Le *Mahābhāṣya* distingue les trois types de mots suivants: *jātiśabda*, *guṇaśabda* et *kriyāśabda*. Ces mots désignent respectivement des objets (ou substances), des qualités et des actions⁸⁵. La grammaire de Pāṇini ne distingue que deux catégories pour ces mêmes mots: *subanta* et *tiṇanta*. Les mots qui désignent des objets et des qualités sont, tous les deux, des *subanta*, «mots qui se terminent en suffixes nominaux». La distinction en trois types de Patañjali est-elle donc une distinction grammaticale ou non? On peut en discuter à l'infini. Il sera pourtant clair que l'influence du *Mahābhāṣya* sur la pensée plus récente peut parfois être une «influence grammaticale» autre que celle exercée par la grammaire et le système de Pāṇini. Nous verrons dans un instant que la distinction entre trois types d'objets, correspondant aux trois types de mots, est à la base de l'une des philosophies les plus importantes du brahmanisme classique, celle qui s'appelle *vaiśeṣika*. La question est légitime de savoir s'il s'agit là de l'influence de la grammaire sur la philosophie, ou plutôt de l'influence d'une idée qui, par le hasard de l'histoire, trouve son expression la plus ancienne dans un texte qui appartient à la tradition grammaticale.

C'est le moment de réfléchir à comment les indianistes éminents dont nous avons parlé (Renou, Ingalls et Staal) ont pu émettre une thèse sur le rôle important de la grammaire dans la pensée indienne qui ne résiste pas à une critique approfondie, et pour laquelle ils n'apportent au fond pas de preuve.

⁸⁵ Mahā-bh., vol. I, p. 20 l. 8-9 (sous Śivasūtra 2): *trayī ca śabdānāṃ pravṛttiḥ/ jātiśabdā guṇaśabdāḥ kriyāśabdā iti*. Cf. également vol. I, p. 230 l. 17 (sous P. 1.2.58 vt. 7): *jātiśabdena hi dravyam apy abhidhīyate jātir api*. À noter que Patañjali ajoute parfois un quatrième type, le *yadṛcchāśabda*; cf. la discussion dans la thèse de Maria Piera Candotti (Candotti 2006, § 5.3.2).

Et pourquoi tant d'autres indianistes ont-ils accepté cette thèse? Je crois qu'il y a une double explication à cela. Pour commencer, l'importance de la grammaire dans la formation des jeunes intellectuels en Inde ne fait pas le moindre doute. Même ceux qui – comme l'astronome Bhāskara mentionné plus haut – n'avaient pas de connaissances des développements philosophiques qui se déroulaient dans leur temps connaissaient bien la grammaire. On pouvait être spécialiste dans un domaine ou dans un autre, mais une certaine connaissance de la grammaire était la base commune et partagée de toutes les spécialisations. Cette situation rendait la thèse de Renou, Ingalls et Staal *a priori* tout à fait plausible.

Mais il y a autre chose. C'est que chaque indianiste sait combien le langage est important dans le brahmanisme. *Langage* ici signifie la langue sanscrite, la seule langue qui existe vraiment et se distingue des corruptions parlées par la plupart des gens. Les brahmanes doivent leur position exceptionnelle et supérieure dans la société au fait qu'ils maîtrisent le sanscrit ainsi que l'expression naturelle de cette langue, le *Veda*. Et le lien entre le *Veda*, le sanscrit et la réalité est inséparable. Le sanscrit correspond à la réalité, et les formules védiques en sanscrit sont pour cette raison en mesure d'avoir un effet sur la réalité. Les effets de cette conviction quant au langage sont multiples. Notons pourtant qu'on parle ici d'un lien entre *langage* et pensée (premièrement la philosophie), non pas du lien entre *grammaire* et philosophie. La distinction peut paraître négligeable, en réalité elle ne l'est pas.

Après toutes ces remarques quelque peu décourageantes, il est nécessaire que je dise quelques mots au sujet de ce qu'on appelle communément «la philosophie de la grammaire». Le *Compendium de toutes les philosophies* ou *Sarvadarśanasamgraha*, texte du XIV^{ème} siècle, présente dans son treizième chapitre la «philosophie de Pāṇini» [*pāṇinidarśana*]. Une analyse de son contenu montre que les positions susceptibles d'être considérées comme philosophiques ont été largement empruntées à un ouvrage beaucoup plus ancien, à savoir le *Traité sur les phrase et les mots* [*Vākyapadīya*] de Bhartṛhari, auteur du V^{ème} siècle de notre ère. Deux thèses en particulier reçoivent beaucoup d'attention dans ce chapitre: (i) la théorie du *sphoṭa*, d'après laquelle le mot est une entité différente des sons qui l'expriment; (ii) la position selon laquelle tous les mots expriment, au fond, la réalité ultime.

On retrouve ces deux thèses, avec un bon nombre d'autres, et de manière beaucoup plus détaillée, dans l'ouvrage de Bhartṛhari. Et il est certain que celui-ci était grammairien. Le fait que son commentaire sur le *Grand Commentaire* de Patañjali ait en partie survécu le prouve, si besoin est. Mais son *Vākyapadīya*, lui aussi, fait régulièrement appel à la grammaire. Bhartṛhari va jusqu'au point d'appeler la grammaire «la porte vers la libération» [*dvāram apavargasya*]⁸⁶. Ce seul fait nous permet de conclure que pour Bhartṛhari la grammaire était, ou comportait, une vision de

⁸⁶ Vkp 1.14.

la réalité, et par conséquent une philosophie. Ici donc on a une philosophie qui n'a pas seulement subi l'influence de la grammaire, mais qui se présente comme étant elle-même de la grammaire.

La philosophie que Bhartṛhari présente dans son *Vākyapadīya* est effectivement fortement inspirée par la grammaire de Pāṇini. Elle n'est pourtant pas inspirée que par cette grammaire. En fait, l'une des difficultés – mais aussi l'un des défis – que présente le *Vākyapadīya* au lecteur moderne est que Bhartṛhari a été inspiré également par beaucoup d'autres courants de pensée de son époque. Il n'est pas possible de comprendre les vers de ce texte sans une connaissance approfondie de pratiquement toutes les écoles philosophiques qui existaient à son époque, y compris de la pensée bouddhique et jaïna. Bhartṛhari se réfère souvent à la tradition [*āgama*], mais il n'est pas toujours clair de quelle tradition il parle. Nous savons que Bhartṛhari était un brahmane de l'école védique dite *Maitrāyaṇīya*, et il n'est pas exclu que certaines de ses idées proviennent de cette école, ou au moins de certains textes de cette école; malheureusement la situation n'a pas encore été suffisamment élucidée⁸⁷.

Maintenant que nous avons enfin trouvé une philosophie dans laquelle l'influence de la grammaire est indéniable, on peut se demander s'il est juste de vouloir savoir dans quelle mesure cette philosophie mérite le nom de «philosophie de la grammaire». Pourtant la question se pose. Prenons la théorie du *sphoṭa*, qui est liée de façon indissociable au nom de Bhartṛhari. Cette théorie porte sur les mots, elle traite de leur nature: le mot est une entité différente des sons qui l'expriment. La théorie du *sphoṭa* représente une position ontologique: elle dit ce qu'est vraiment un mot. La grammaire technique n'a pas besoin de cette théorie, et la plupart des grammairiens du sanscrit l'ont complètement négligée sans en subir le moindre préjudice. En fait, le lien entre cette position ontologique et la grammaire n'est pas du tout évident, d'autant moins que la grammaire évite en règle générale toute question d'ordre ontologique. D'autres courants de pensée, par contre, étaient intéressés par ce type de questions, et possédaient parfois des listes exhaustives de tout ce qui existe. Il n'est donc guère étonnant qu'une partie importante des auteurs qui traitent ce sujet ne soient pas des grammairiens du tout. Sans forcément utiliser l'expression *sphoṭa*, des auteurs antérieurs à Bhartṛhari avaient déjà discuté du problème; parmi eux l'auteur du *Yogaśāstra*⁸⁸, et plusieurs penseurs bouddhistes⁸⁹. Il est vrai que le grammairien Patañjali, bien avant Bhartṛhari, avait déjà entretenu des idées pareilles. La question reste pourtant de savoir si la théorie du *sphoṭa* – avec ou sans emploi de cette expression – est par sa nature une théorie grammaticale, ou plutôt une théorie que certains

⁸⁷ Cf. Bronkhorst 2009.

⁸⁸ Sous sūtra 3.17. Les chercheurs modernes continuent de parler de Vyāsa comme l'auteur du *Bhāṣya*, nom qui n'est pourtant entré dans la tradition du texte que tardivement; cf. Bronkhorst 1985; Maas 2006, pp. xii-xix.

⁸⁹ Cf., par exemple, Bronkhorst 1987b, p. 56 et suiv.

grammairiens ont acceptée, bien sûr, mais qui a sa place aussi bien dans la pensée d'autres auteurs. Nous avons déjà vu que le fait que le *Mahābhāṣya* soit la source d'une idée ne garantit pas que l'idée concernée soit strictement grammaticale. À cela s'ajoute que le *Mahābhāṣya*, nous le verrons plus bas, n'est effectivement pas la source originale de la théorie du *sphoṭa*.

L'accès à la réalité ultime – l'autre point adressé par le *Sarva-darśanasamgraha* dans le contexte de la philosophie de la grammaire – est un souci qui préoccupait pratiquement tous les philosophes de l'Inde. Le lien exact entre cette réalité ultime et le monde du langage, c'est-à-dire le monde phénoménal, occupait également leurs esprits. C'est dans ce domaine que Bhartṛhari présente des idées nouvelles qui font plein emploi de la théorie du *sphoṭa* ainsi que de l'analyse du langage que fait la grammaire. Rappelons que, selon l'analyse grammaticale, un mot a des parties qui le constituent; par exemple, une racine verbale suivie d'un ou plusieurs suffixes constitue un verbe fini. Pourtant, la théorie du *sphoṭa* prétend que le mot complet est différent de ses parties constituantes. Le mot entier transcende ainsi d'une certaine manière les morphèmes qui le constituent: le tout est plus réel que ses parties. Bhartṛhari répète ce raisonnement pour arriver à une phrase qui est plus réelle que ses mots, et finalement au Veda (au fond une collection de phrases) qui est un et indivisible, différent de toutes les unités linguistiques qui le constituent. Par ce même raisonnement, Bhartṛhari soutient le point de vue que chaque totalité est plus réelle que ses parties, et que, en fin de compte, seule la totalité de tout ce qui existe existe vraiment, et est par conséquent la réalité ultime.

L'aspect de cette construction audacieuse qui nous intéresse le plus est le rôle qu'y joue la grammaire. L'analyse grammaticale est le point de départ pour Bhartṛhari; les éléments dont elle postule l'existence – racines verbales, suffixes, etc. – n'ont au fond aucune réalité, ils n'existent pas vraiment. Étant donné que d'autres écoles de grammaire analysent parfois les mêmes mots à l'aide d'autres parties constituantes, ce raisonnement est tout à fait persuasif. Il constitue en même temps «la première marche de l'échelle qui mène à la perfection». Voilà une image qu'utilise l'ancien commentaire qu'on appelle communément la *Vṛtti*, image qui semble bien exprimer le point de vue de Bhartṛhari⁹⁰.

Bhartṛhari est parfois invoqué dans un développement de la pensée indienne dont le point culminant se situe bien après lui. C'est la question du sens de la phrase qui est au centre de ce débat. Le sens de la phrase n'est pas le souci principal des grammairiens, mais plutôt des interprètes du *Veda* qu'on connaît sous le nom de *mīmāṃsakas*. La *mīmāṃsā* est une école d'herméneutique védique qui, sous la forme qui nous est parvenue, considère le *Veda* comme un texte – il s'agit en réalité d'un corpus important de textes – sans début, et donc sans auteur. L'interprétation de ce texte ne peut par conséquent se laisser guider par l'intention présumée de son

⁹⁰ Vkp 1.16ab: *idam ādyaṃ padasthānaṃ siddhisopānaparvaṇām*.

auteur, précisément parce qu'il n'y en a pas. L'absence d'auteur implique également, au moins pour le *mīmāṃsaka*, que ce texte soit libre de tous les défauts – erreurs, intention trompeuse, etc. – qui accompagnent les ouvrages qui *ont* un auteur. Autrement dit, toutes les phrases du *Veda* sont toujours correctes. On doit pourtant traiter cette conviction avec prudence, parce que le *Veda* contient beaucoup de phrases dont le sens direct ne correspond pas à la réalité que nous connaissons par d'autres moyens. Ces phrases sont donc à interpréter métaphoriquement. Le *mīmāṃsaka* va plus loin et admet que toutes les phrases qui s'expriment au sujet d'un état de choses ont une valeur métaphorique, justement parce qu'elles pourraient, du moins théoriquement, être contredites par l'expérience. Restent les phrases qui ne disent rien au sujet de ce qui est le cas, à savoir les injonctions. Les injonctions sont, pour les *mīmāṃsakas*, les seules phrases qu'on doive interpréter littéralement. Ils se concentrent donc sur les injonctions védiques, les analysent et cherchent à en extraire toutes les informations possibles.

On voit que la *mīmāṃsā* s'intéresse par sa nature même à la phrase, et en premier lieu à la phrase injonctive. Elle cherche à prouver que les phrases de ce type sont effectivement des *injonctions*, au sens qu'elles *enjoignent* les gens à faire quelque chose, en affirmant que le sens du suffixe verbal – qui exprime le sens de l'injonction – est le sens principal, sens qui est qualifié par les sens exprimés par les autres parties de la phrase. Cette position, fondamentale pour la *mīmāṃsā*, repose sur une analyse du verbe empruntée à la grammaire, sans pourtant qu'on se soit soucié du sens que Pāṇini avait attribué au suffixe concerné⁹¹. La position de la *mīmāṃsā* n'a pas été partagée par tous. L'école *nyāya* l'a contrastée avec une autre interprétation de la phrase dans laquelle c'est le sujet qui est son sens principal, qualifié par les sens des autres parties. Dans les premiers siècles du II^{ème} millénaire, le *nyāya* est allé encore plus loin, et a proposé des analyses sémantiques de phrases dans lesquelles les sens exprimés par leurs morphèmes sont hiérarchisés de façon exhaustive. L'emploi de l'analyse grammaticale est central à cette entreprise, mais les philosophes de cette école furent aussi indifférents au sens attribué par Pāṇini aux morphèmes que l'étaient les *mīmāṃsakas*. C'est autour de l'an 1600 que quelques grammairiens, Bhaṭṭoji Dīkṣita parmi les premiers, se sont élevés contre les analyses proposées par les *naiyāyikas*, et ont essayé d'élaborer des analyses tout aussi complètes et complexes que celles de ces derniers sans dévier de la tradition grammaticale pāṇinéenne. Quelques *mīmāṃsakas* se sont ensuite laissés inspirer par ces grammairiens et les *naiyāyikas*, en proposant des analyses sémantiques exhaustives de la phrase, sans pour autant abandonner leurs idées quant à son sens central.

Voilà une très brève esquisse d'un développement au sein de cer-

⁹¹ Bogdan Diaconescu (Diaconescu 2012) montre que Śabara n'attribue pas encore explicitement les différents sens du verbe aux parties (racine, suffixe) reconnues par la grammaire. Cette attribution se présente explicitement à partir de Kumāṛila.

taines écoles de pensée indiennes qui concerne l'analyse sémantique de la phrase, plus exactement la compréhension de la phrase, en sanscrit *śābdabodha*⁹². Il y a une forte présence de la grammaire pāninéenne dans les discussions sur le *śābdabodha*, mais cette grammaire n'est pas toujours suivie à la lettre. L'une des raisons de la participation des grammairiens à ce débat est précisément qu'ils se sont insurgés contre les libertés que les autres participants au débat se permettaient en interprétant Pāṇini. Mais même les *mīmāṃsakas* et les *naiyāyikas* restaient proches de Pāṇini dans leurs analyses. Voilà donc un développement de la philosophie indienne dans lequel la grammaire a joué un rôle crucial.

Si la discussion précédente suggère que l'influence de la grammaire sur la philosophie indienne a été moins déterminante qu'on ne le croit parfois, c'est que nous avons omis de parler d'un élément important. Si l'influence directe de la grammaire sur les différentes expressions de la pensée indienne reste aléatoire, les conséquences de l'intérêt des penseurs indiens pour le langage – et plus particulièrement le lien entre langage et réalité – sont indéniables et déterminent souvent leurs doctrines. C'est dire que plusieurs doctrines philosophiques qu'on retrouve dans les différentes écoles ont été inspirées par des réflexions de cet ordre. Il s'agit là d'abord de la conviction d'un parallélisme quasiment total entre les mots et les choses, conviction qui caractérise les écoles anciennes de philosophie bouddhique ainsi que l'ontologie du *nyāya-vaiśeṣika*. Mais cette influence ne s'arrête pas là. Des réflexions sur le lien entre les phrases et les situations qu'elles décrivent sont à la base de toute une série de doctrines, parmi lesquelles le *satkāryavāda*, l'*ajātivāda*, le *śūnyavāda*, l'*anekāntavāda*, des positions quant à la nature de la dénomination, jusqu'à l'*apohavāda* de Dignāga. Plusieurs de ces doctrines n'ont à première vue que peu à voir avec le langage, mais une analyse approfondie démontre le contraire.

Il n'est pas possible de répéter cette analyse ici. Je propose plutôt de regarder, sans entrer dans les détails, quelques cas spécifiques.

Prenons d'abord le parallélisme qui existe entre les mots et les choses selon les textes classiques de la philosophie *vaiśeṣika*; on trouve dans ces textes des arguments du type: telle ou telle chose existe, parce qu'il y a un mot qui la désigne⁹³. Cette même philosophie reconnaît un petit nombre de catégories qui, ensemble, couvrent tout ce qui existe dans ce monde. Les catégories les plus importantes sont «la substance», «la qualité» et «l'action»; les substances sont les porteuses des qualités et des actions. C'est l'érudit hollandais B. Faddegon⁹⁴ qui le premier a émis la thèse – qu'il présente presque comme une évidence – que l'origine de ces catégories se trouve dans le langage humain. Ce dernier, toujours d'après Faddegon, contient des substantifs, des adjectifs et des verbes, qui dénotent

⁹² Pour une présentation plus approfondie de ce développement, cf. Diaconescu 2012.

⁹³ Bronkhorst 1992b.

⁹⁴ Faddegon 1918, p. 109.

respectivement les choses (donc substances), les qualités et les actions⁹⁵.

La thèse de Faddegón suscite quelques questions. Une manière de l'interpréter (l'interprétation «forte») est la suivante: la catégorisation offerte par le système *vaiśeṣika*, qui est une catégorisation faite consciemment, se base sur une catégorisation, elle aussi faite consciemment, des mots du langage. La question qui se pose est alors: qui dans l'Inde ancienne faisait consciemment une distinction entre ces trois catégories de mots, à savoir «substantifs», «adjectifs» et «verbes»? Les textes du *vaiśeṣika* n'en parlent pas. Et la grammaire de Pāṇini ne le fait pas non plus; elle catégorise ces mots différemment. Elle ne met en évidence aucune distinction formelle entre substantif et adjectif, les deux appartenant à une seule catégorie, celle des *subānta*, des mots qui se terminent en suffixes nominaux. Doit-on en conclure que la thèse de Faddegón est fautive?

Nous avons déjà vu qu'un passage du *Grand Commentaire* [*Mahābhāṣya*] de Patañjali fait une distinction entre ces trois types de mots – qu'il appelle respectivement *jātiśabda*, *guṇaśabda* et *kriyāśabda* – qui sont précisément les mots qui désignent des objets (ou substances), des qualités et des actions respectivement. Le *Mahābhāṣya* ne connaît pas le système *vaiśeṣika*, et il est très probable que le premier soit plus ancien que le dernier. Cela semble indiquer que l'idée des trois types de mots – substantifs, adjectifs et verbes – existait avant la première formulation de ce système. La thèse de Faddegón s'avère donc être une possibilité tout à fait plausible, même si on choisit son interprétation forte⁹⁶.

Cela signifie-t-il que – si l'on accepte la thèse de Faddegón – l'ontologie *vaiśeṣika* est, après tout, un bon exemple de l'influence de la grammaire sur la pensée philosophique indienne? La réponse à cette question dépend de notre choix de considérer oui ou non l'influence du *Mahābhāṣya* comme une forme d'influence grammaticale. Strictement parlant, elle ne l'est pas toujours, et elle ne l'est pas dans ce cas spécifique. La mention dans le *Mahābhāṣya* de la distinction entre substantifs et adjectifs ne prouve pas que les grammairiens l'ont inventée, et encore moins qu'ils en avaient vraiment besoin. Il est d'autre part indéniable que la distinction que présente Patañjali est fondée sur l'observation du langage, et en particulier du comportement divergent des substantifs et des adjectifs.

La conviction d'un parallélisme presque total entre les mots et les choses s'exprime de multiples manières dans la philosophie indienne. L'idée qu'il y a une chose pour chaque mot et un mot pour chaque chose avait ses adhérents, mais fut ensuite abandonnée⁹⁷. L'idée s'avère plus tenace sous une forme que j'appelle le «principe de correspondance»: les

⁹⁵ On sait qu'une thèse semblable a été énoncée par E. Benveniste (Benveniste 1958 [1966]) par rapport aux catégories d'Aristote.

⁹⁶ Dans l'interprétation faible de la thèse de Faddegón, on ne met pas l'accent sur l'existence d'une distinction consciente entre substantifs, adjectifs et verbes. Il n'est pas nécessaire d'explorer l'utilité de cette interprétation ici.

⁹⁷ Cf. Bronkhorst 2012.

mots d'une phrase et les choses qui constituent ensemble la situation décrite par cette phrase correspondent les uns aux autres. Dans une phrase telle que «la cruche est produite», ce principe exige que dans la situation décrite il existe une cruche, ce qui n'est évidemment pas encore le cas.

Considérons, comme exemple d'un raisonnement qui se base sur ce principe, le passage suivant du *Brahmasūtra Bhāṣya* de Śaṅkara: «Si l'effet n'existe pas avant qu'il se produise, la production serait dénuée d'agent et vide. La production, en effet, est une activité, et celle-ci doit avoir un agent, tout comme les activités d'aller, etc. Il serait contradictoire de dire qu'il s'agit effectivement d'une activité et [qu'elle est] dénuée d'agent»⁹⁸. Śaṅkara cherche par le biais de ce raisonnement à prouver la position qui s'appelle le *satkāryavāda*, selon laquelle l'effet existe déjà avant sa production. Certains érudits modernes croient reconnaître dans ce raisonnement une application de la grammaire. Les termes *kriyā* 'activité' et *kartr* 'agent' sont effectivement des termes utilisés dans la grammaire. Mais au-delà de ces termes il n'y a rien de grammatical dans ce raisonnement, qui se base plutôt sur une comparaison injustifiée avec des verbes comme *aller*: il est clair que si quelqu'un *va*, il doit être là. Dans le cas de la production d'objets, la situation est différente: l'objet qu'on produit n'est pas encore là. Ni le raisonnement de Śaṅkara, ni celui d'autres penseurs qui se basent sur le principe de correspondance, n'utilisent la grammaire⁹⁹.

Un passage du *Mahābhāṣya*, qui se répète à quatre reprises, confirme cette dernière observation. Ce passage dit, dans la traduction française de Pierre Filliozat¹⁰⁰: «Quelqu'un dit à un tisserand: "de ce fil tisse une pièce d'étoffe". Celui-ci considère les choses: s'il s'agit d'une pièce d'étoffe, elle n'est pas à tisser; si elle est à tisser ce n'est pas une pièce d'étoffe; étoffe et être à tisser, cela est contradictoire; en vérité ce client a dans l'esprit le nom futur que portera le fil; il pense qu'est à tisser ce qui, une fois tissé, aura le nom d'étoffe»¹⁰¹.

Il est évident que les phrases «la cruche se produit», «le potier fait une cruche» et «le tisserand tisse une pièce d'étoffe» partagent la même difficulté, au moins du point de vue du principe de correspondance. Ni la cruche ni la pièce d'étoffe ne font partie des situations décrites par ces phrases. Chacune de ces trois phrases pourrait servir de preuve pour le

⁹⁸ Śaṅkara sous Brahmasūtra 2.1.18: *prāg utpatteś ca kāryasyāsattve utpattir akartṛkā nirātmikā ca syāt/ utpattis ca nāma kriyā, sā sakartṛkaiva bhavitum arhati gatyādivat/ kriyā ca nāma syād akartṛkā ceti vipratīḍhyeta/* (cf. Bhattacharya 1996, p. 179; Bronkhorst 1999, p. 57).

⁹⁹ Le chercheur parisien Bhattacharya maintient dans plusieurs articles que les arguments de Nāgārjuna contre le mouvement ont une base grammaticale. Ils se basent pourtant plutôt sur le principe de correspondance; cf. Bronkhorst 1999, p. 73 et suiv., ainsi que Bronkhorst 2013.

¹⁰⁰ Filliozat (tr.), 1976, p. 330.

¹⁰¹ Mahā-bh., vol. I, p. 112, l. 10-13 (sous P. 1.1.45 vt. 3); vol. I, p. 275, l. 6-8 (sous P. 1.3.12 vt. 2); vol. I, p. 394, l. 13-16 (sous P. 2.1.51 vt. 4); vol. II, p. 113, l. 18-21 (sous P. 3.2.102 vt. 2): *kaścit kaṃcit tantuvāyam āha/ asya sūtrasya śāṭakaṃ vāyeti/ sa paśyati yadi śāṭako na vātavyo 'tha vātavyo na śāṭakaḥ śāṭako vātavyaś ceti vipratīḍdham/ bhāvinī khalv asya saṃjñābhīpretā sa manye vātavyo yasminn ute śāṭaka ity etad bhavātīti/*

satkāryavāda si le raisonnement de Śaṅkara était correct. En réalité, il manque un chaînon dans ce raisonnement. Ce chaînon manquant n'est pas la grammaire; si c'était le cas, Patañjali, connaisseur de la grammaire par excellence, aurait tiré la même conclusion que Śaṅkara. Le chaînon manquant n'est pas la grammaire, mais le principe de correspondance. Śaṅkara l'accepte, et arrive à une preuve du *satkāryavāda*; Patañjali ne l'accepte pas – en fait, on peut être sûr qu'il ne le connaissait pas et que ce principe n'existait pas encore à son époque – et son raisonnement aboutit par conséquent à une conclusion beaucoup moins radicale, à savoir qu'«étoffe» est un nom futur qui n'est strictement pas encore applicable au moment où l'on dit «le tisserand tisse une pièce d'étoffe».

Il n'est pas simple de résumer ce qu'on vient de dire. La grammaire de Pāṇini était connue de quasiment tous les littérateurs sanscrits de l'Inde classique. Elle est donc souvent utilisée pour résoudre des problèmes d'interprétation. Le *Grand Commentaire* de Patañjali est, lui aussi, souvent cité ou utilisé, pas seulement en connexion avec des questions purement grammaticales, mais également dans d'autres contextes qui concernent plus ou moins directement le langage et son lien avec le monde. Il y a de cette manière de multiples voies par lesquelles la grammaire a pu influencer la pensée philosophique, mais il est décidément exagéré de dire que la grammaire a exercé une influence déterminante sur celle-ci. Une influence plus importante et plus déterminante vient de la conviction qu'il existe un lien étroit entre les mots et les choses, entre le langage et la réalité.

© Johannes Bronkhorst

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ABEYDEERA Ananda, 1988: «Jean de Marignolli: L'envoyé du pape au jardin d'Adam», in Weinberger-Thomas (éd.), 1988, pp. 57-67
- ANQUETIL DUPERRON Abraham, 1771: *Zend-Avesta, ouvrage de Zoroastre*, t. I. Paris: N.M. Tilliard
- APP Urs, 2009: *William Jones's Ancient Theology* (http://sino-platonic.org/complete/spp191_william_jones_orientalism.pdf; site consulté le 12 juillet 2017)
- ARNOLD Raphael, 2001: *William Jones. Ein Orientalist zwischen Kolonialismus und Aufklärung*. Würzburg: Ergon
- BAILLY Jean Sylvain, 1775 [1781]: *Histoire de l'astronomie ancienne*. Paris: De Bure, 1781
- , 1777: *Lettres sur l'origine des sciences, et sur celle des peuples de l'Asie, adressées à M. Voltaire*. Londres – Paris: Debure
- , 1805: *Lettres sur l'Atlantide de Platon, et sur l'ancienne histoire de l'Asie*. Paris: Debure
- BALBIR Nalini, 1991: «Le discours étymologique dans l'hétérodoxie indienne», in J.-P. Chambon, G. Lüdi (éds.), *Discours étymologiques*. Tübingen: Max Niemeyer, pp. 121-134
- BEER Ellen J., 1975: «Les vitraux du Moyen Âge de la cathédrale», in BiauDET *et al.* (éds.), 1975, pp. 221-255
- BENVENISTE Émile, 1958 [1966]: «Catégories de pensée et catégories de langue», in É. Benveniste *Problèmes de linguistique générale*, vol. I. Paris: Collection TEL, 1966, pp. 63-74
- BERNIER François, 1670-1671 [1981]: *Voyage dans les États du Grand Mogol*. Paris: Fayard, 1981
- BESTERMAN Theodore (ed.), (1964): *Voltaire's Correspondence*, vol. XCII (September – December 1775). Genève: Institut et Musée Voltaire
- BHATTACHARYA Kamaleswar, 1985: «Nāgārjuna's arguments against motion», in *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 1985, vol. 8, № 1, pp. 7-15
- , 1992: «Réalisme ontologique et opportunisme grammatical dans l'Abhidharmadīpa et la Vibhāṣāprabhāvṛtti», in *Buddhist Studies, Present and Future*. IABS 10th international conference, UNESCO, Paris, France, 18-21 July 1991, pp. 74-76
- , 1995: «Back to Nāgārjuna and grammar», in *Adyar Library Bulletin*, 1995, vol. 59, pp. 178-189
- 1996: «Sur la base grammaticale de la pensée indienne», in N. Balbir, G.-J. Pinault avec la collaboration de J. Fezas (éds.), *Langue, style et structure dans le monde indien. Centenaire de Louis Renou: Actes du Colloque international (Paris, 25-27 janvier 1996)*, pp. 171-186
- BIAUDET Jean-Charles *et al.* (éds.), 1975: *La Cathédrale de Lausanne*. Berne: Société d'Histoire de l'Art en Suisse
- BLOOMFIELD Leonard, 1970: *Le langage*. Paris: Payot

- BOPP Franz, 1824: «Vergleichende Zergliederung des Sanskrits und der mit ihm verwandten Sprachen. Erste Abhandlung. Von den Wurzeln und Pronomina erster und zweiter Person», in *Abhandlungen der Königlich-Akademie der Wissenschaften zu Berlin, philosophisch-historische Klasse 1824*. Berlin: Realschul-Buchhandlung, pp. 117-148 (réimpression in F. Bopp *Kleine Schriften zur vergleichenden Sprachwissenschaft*. Leipzig: Zentralantiquariat der Deutschen Demokratischen Republik, 1972, pp. 1-32)
- BOUCHON Geneviève, 1988: «L'image de l'Inde dans l'Europe de la Renaissance», in Weinberger-Thomas (éd.), 1988, pp. 69-90
- BRONKHORST Johannes, 1980: «The role of meanings in Pāṇini's grammar», in *Indian Linguistics*, 1979, № 40, pp. 146-157
- , 1981: «Nirukta and Aṣṭādhyāyī: their shared presuppositions», in *Indo-Iranian Journal*, 1981, № 23, pp. 1-14
- , 1985: «Patañjali and the Yoga sūtras», in *Studien zur Indologie und Iranistik*, 1984 [1985], № 10, pp. 191-212
- , 1987a: «Compte-rendu de *Ellipsis and Syntactic Overlapping*, de M.M. Deshpande», in *Indo-Iranian Journal*, 1987, № 30, pp. 296-301
- , 1987b: «The Mahābhāṣya and the development of Indian philosophy», in J. Bronkhorst *Three Problems Pertaining to the Mahābhāṣya*. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, pp. 43-71
- , 1989: «L'indianisme et les préjugés occidentaux», in *Études de Lettres*, avril-juin 1989, № 219, pp. 119-136
- , 1992a: «Pāṇini's view on meaning and its Western counterpart», in M. Stamenov (ed.), *Current Advances in Semantic Theory*. Amsterdam – Philadelphia: John Benjamins, pp. 455-464
- , 1992b: «Quelques axiomes du Vaiśeṣika», in *Les Cahiers de philosophie*, 1992, № 14 (*L'orient de la pensée: philosophies en Inde*), pp. 95-110
- , 1999: *Langage et réalité: sur un épisode de la pensée indienne*. Turnhout: Brepols
- , 2001: «Pāṇini and Euclid: reflections on Indian geometry», in *Journal of Indian Philosophy*, 2001, № 29 (1-2) (*Ingalls Commemoration Volume*), pp. 43-80
- , 2004a: *From Pāṇini to Patañjali: The Search for Linearity*. Pune: Bhandarkar Oriental Research Institute
- , 2004b: «La grammaire et les débuts de la philosophie indienne», in *Asiatische Studien / Études Asiatiques*, 2004, vol. 58, № 4, pp. 791-865
- , 2005: «Catégories de langue et catégories de pensée en Inde», in F. Chenet (éd.), *Catégories de langue et catégories de pensée en Inde et en Occident*. Paris: L'Harmattan, pp. 69-78
- , 2007: «Vedānta as Mīmāṃsā», in J. Bronkhorst (éd.), *Mīmāṃsā and Vedānta: Interaction and Continuity*. Delhi: Motilal Banarsidass, pp. 1-91
- , 2009: «Bharṭṛhari and his Vedic tradition», in M. Chaturvedi (ed.), *Bharṭṛhari: Language, Thought and Reality (Proceedings of the Inter-*

- national Seminar, Delhi, December 12-14, 2003*). Delhi: Motilal Banarsidass, pp. 99-117
- , 2010: «Philosophy and language in India: A brief overview», in *Antiqvorum Philosophia*, 2010, № 4, pp. 11-21
- , 2011: «Philosophy of language», in K.A. Jacobsen (ed.), *Brill's Encyclopedia of Hinduism*, vol. III: *Society, Religious Specialists, Religious Traditions, Philosophy*. Leiden – Boston: Brill, pp. 672-684
- , 2012: «Studies on Bhartṛhari, 9: Vākyapadīya 2.119 and the early history of Mīmāṃsā», in *Journal of Indian Philosophy*, 2012, vol. 40, № 4, pp. 411-425
- , 2013: «The correspondence principle and its critics», in *Journal of Indian Philosophy*, 2013, vol. 41, № 5, pp. 491-499
- BROUGH John, 1951: «Theories of general linguistics in the Sanskrit grammarians», in *Transactions of the Philological Society*, 1951, pp. 27-46 (réimpression in Staal [ed.], 1972, pp. 402-414)
- BRUMFITT John H., 1963: *Voltaire, La Philosophie de l'histoire*. Genève: Institut et Musée Voltaire [Studies on Voltaire and the Eighteenth Century, 28]
- CANDOTTI Maria Piera, 2006: *Interprétations du discours métalinguistique. La fortune du sūtra A 1 1 68 chez Patañjali et Bhartṛhari*. Firenze: Firenze University Press
- COLEBROOKE Henry Thomas, 1801: «On the religious ceremonies of the Hindus, and of the Brāhmins especially. Essay II», in *Asiatic Researches*, 1801, № 7, pp. 232-285 (réimpression in H.T. Colebrooke *Miscellaneous Essays*, vol. I. London: Wm. H. Allen, 1837, pp. 148-202)
- , 1805a: «On the Vedas, or sacred writings of the Hindus», in *Asiatic Researches*, 1805, № 8, pp. 369-476 (réimpression in H.T. Colebrooke *Miscellaneous Essays*, vol. I. London: Wm. H. Allen, 1837, pp. 9-113)
- , 1805b: *A Grammar of the Sanscrit Language*, vol. I. Calcutta: Honorable Company Press
- DAVIS Samuel, 1790: «On the astronomical computations of the Hindus», in *Asiatic Researches*, 1790, № 2, pp. 225-287 (réimpression in *Cosmo Publications*, 1979, № 2, pp. 175-226)
- DIACONESCU Bogdan, 2012: *Debating Verbal Cognition: The Theory of the Principal Qualificand (mukhyaviśeṣya) in Classical Indian Thought*. Delhi: Motilal Banarsidass
- DOW Alexander, 1768: *The History of Hindostan, Translated from the Persian*, vol. I. London: T. Becket – P.A. de Hondt
- FADDEGON Barend, 1918: *The Vaiṣeṣika-System, Described with the Help of the Oldest Texts*. Amsterdam: Koninklijke Akademie van Wetenschappen (réimpression: Vaduz: Sändig Reprint Verlag, 1969)
- FILLIOZAT Jean, 1981: «La valeur des connaissances gréco-romaines sur l'Inde», in *Journal des Savants*, 1981, № 2, pp. 97-135
- (tr.), 1976: *Le Mahābhāṣya de Patañjali, avec le Pradīpa de Kaiyaṣa et l'Uddyota de Nāgeśa*. Adhyāya 1 Pāda 1 Āhnika 5-7. Pondichéry: Insti-

- tut Français d'Indologie [Publications de l'Institut Français d'Indologie, 54.2]
- , 1980: *Le Mahābhāṣya de Patañjali, avec le Pradīpa de Kaiyaṭa et l'Uddyota de Nāgeśa*. Adhyāya 1 Pāda 2. Pondichéry: Institut Français d'Indologie [Publications de l'Institut Français d'Indologie, 54.4]
 - FRANKLIN Michael J., 2011: *Orientalist Jones. Sir William Jones, Poet, Lawyer, and Linguist, 1746-1794*. Oxford: Oxford University Press
 - FRAUWALLNER Erich, 1956: *Geschichte der indischen Philosophie*, vol. II: *Die naturphilosophischen Schulen und das Vaisesika-System, das System der Jaina, der Materialismus*. Salzburg: Otto Müller
 - GIPPER Helmut, SCHMITTER Peter, 1985: *Sprachwissenschaft und Sprachphilosophie im Zeitalter der Romantik. Ein Beitrag zur Historiographie der Linguistik*. Tübingen: Gunter Narr
 - GLASENAPP Helmuth von, 1954: *Kant und die Religionen des Ostens*. Kitzingen – Main: Holzner
 - HALBFASS Wilhelm, 1981: *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*. Basel – Stuttgart: Schwabe
 - , 1988: *India and Europe. An Essay in Understanding*. New York: State University of New York Press (traduction en anglais de Halbfass 1981)
 - HERDER Johann Gottfried, 1785: *Ideen zur Philosophie und Geschichte der Menschheit*, 2^{ème} partie (réimpression in B. Suphan [éd.], *Herders Sämmtliche Werke*, vol. 13. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1887, pp. 205-484)
 - HOLWELL John Zephaniah, 1765-1767: *Interesting Historical Events Relative to the Provinces of Bengal and the Empire of Indostan*, vol. I-II. London: T. Becket – P.A. De Hondt
 - INGALLS Daniel H.H., 1954: «The comparison of Indian and Western philosophy», in *Journal of Oriental Research*, 1954, № 22, pp. 1-11
 - JONES William, 1790: «A supplement to the essay on Indian chronology», in *Asiatick Researches*, № 2, pp. 389-417 (réimpression in *Cosmo Publications*, 1979, № 2, pp. 303-314)
 - KAHRS Eivind, 2005: *On the Study of Yāska's Nirukta*. Pune: Bhandarkar Oriental Research Institute
 - KOPF David, 1969: *British Orientalism and the Bengal Renaissance. The Dynamics of Indian Modernization 1773-1835*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press
 - KUPER Adam, 1988: *The Invention of Primitive Society: Transformations of an Illusion*. London – New York: Routledge
 - LÜDEKE Henry, 1930: *Ludwig Tieck und die Brüder Schlegel. Briefe mit Einleitung und Anmerkungen*. Frankfurt am Main: Joseph Baer
 - MAAS Philipp André, 2006: *Samādhipāda. Das erste Kapitel des Pātañjalayogaśāstra zum ersten Mal kritisch ediert / The First Chapter of the Pātañjalayogaśāstra for the first time critically edited*. Aachen: Shaker Verlag
 - MAINE Henry, 1861 [1972]: *Ancient Law*. London – New York:

- Everyman's Library, 1972
- MARSHALL P.J. (ed.), 1970: *The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press
 - MAYRHOFER Manfred, 1983: «Sanskrit und die Sprachen Alteuropas. Zwei Jahrhunderte des Widespiels von Entdeckungen und Irrtümern», in *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse*, 1983, pp. 121-154
 - MCGETCHIN Douglas T., 2009: *Indology, Indomania, and Orientalism*. Madison, N.J.: Fairleigh Dickinson University Press
 - MERKEL Rudolf F., 1948: «Schopenhauers Indien-Lehrer», in *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*, 1948, № 32, pp. 158-181
 - MINKOWSKI Christopher, 2003: «Astronomers and their reasons: Working paper on Jyotiḥśāstra», in *Journal of Indian Philosophy*, 2002, vol. 30, pp. 495-514
 - MOUNIN Georges, 1985: *Histoire de la linguistique des origines au XXe siècle*. Paris: Presses Universitaires de France
 - MÜLLER Friedrich Max, 1883: *India – What Can It Teach Us?* London: Longmans, Green, and Co.
 - NEUMANN Günter, 1967: *Indogermanische Sprachwissenschaft 1816 und 1966* [Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, Sonderheft, 24]
 - NÈVE Félix, 1842: *Études sur les Hymnes du Rig-Véda*. Avec un choix d'hymnes traduits pour la première fois en français. Louvain: Librairie ancienne et moderne de J.B. Ansiau
 - NORK Friedrich N., 1836: *Brahminen und Rabbinen, oder: Indien das Stammland der Hebräer und ihrer Fabeln*. Eine Beweisführung für Bibel-Exegeten und Geschichtsforscher. Meissen: F.W. Goedsche
 - NORMAN K.R., 1987: «Compte-rendu de Parpola, 1985», in *Acta Orientalia*, 1987, № 48, pp. 194-198
 - PALLAS Peter Simon, 1777: *Observations sur la formation des montagnes et les changements arrivés au globe, particulièrement à l'égard de l'empire russe*. Petersbourg: Méquignon l'aîné
 - PALMEZEAUX A.M.C. (éd.), 1810: *Recueil de pièces intéressantes [...], Ouvrage posthume de Sylvain Bailly*. Paris: Ferra aîné – Mongie jeune
 - PARPOLA Asko, 1985: *The Sky-Garment. A Study of the Harappan Religion and its Relation to the Mesopotamian and Later Indian Religions* [Studia Orientalia, edited by the Finnish Oriental Society, 57]
 - PAUW Cornelius de, 1772: *Recherches philosophiques sur les Américains*, vol. II. Berlin
 - PHILLIPS John Roland Seymour, 1988: *The Medieval Expansion of Europe*. Oxford: Oxford University Press
 - RENOU Louis, 1940: *La Durghatavṛtti de Śaraṇadeva, traité grammatical en sanskrit du XI^e siècle*, vol. I, fasc.1. Paris: Les belles lettres
 - , 1942: «Les connexions entre le rituel et la grammaire en sanskrit», in *Journal Asiatique*, 1941-1942, № 233, pp. 105-165 (réimpression in

- Staal [ed.], 1972, pp. 435-469; Renou 1997, vol. I, pp. 311-371)
- , 1953: «L'érudition», in L. Renou, J. Filliozat (éds.), *L'Inde classique, manuel des études indiennes*, vol. II. Paris: École Française d'Extrême-Orient, pp. 85-137
- , 1957: «Grammaire et vedānta», in *Journal Asiatique*, 1957, № 245, pp. 121-133 (réimpression in Staal [ed.], 1972, pp. 470-478; Renou 1997, vol. I, pp. 407-419)
- , 1997: *Choix d'études indiennes*, réunies par N. Balbir et G.-J. Pinault, vol. 1-2. Paris [Réimpressions de l'École Française d'Extrême-Orient, 9]
- ROCHER Ludo, 1984: *Ezourvedam. A French Veda of the Eighteenth Century*. Edited with an Introduction. Amsterdam – Philadelphia: John Benjamins [University of Pennsylvania Studies on South Asia, 1]
- ROCHER Rosane, 1983: *Orientalism, Poetry, and the Millennium: The Checkered Life of Nathaniel Brassey Halhed*. Delhi et al.: Motilal Banarsidass
- SAINT-HILAIRE Barthélemy, 1853: [article sans titre], in *Journal des Savants*, 1853, pp. 389-406
- SAUSSURE Ferdinand de, 1916 [1964]: *Course in General Linguistics*. London: Peter Owen, 1964
- SCHLEGEL Friedrich von, 1803 [1966]: «Reise nach Frankreich», in E. Behler (éd.), *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, vol. 7. München – Paderborn – Wien: Ferdinand Schöningh; Zürich: Thomas, 1966, pp. 56-83
- , 1805-1806: *Vorlesungen über Universalgeschichte*, mit Einleitung und Kommentar herausgegeben von J.-J. Anstett. München – Paderborn – Wien: Ferdinand Schöningh; Zürich: Thomas [Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, 14/2]
- , 1808 [1975]: «Über die Sprache und Weisheit der Indier», in *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, 1975, vol. 8. München – Paderborn – Wien: Ferdinand Schöningh; Zürich: Thomas, 1975
- SEDLAR Jean W., 1980: *India and the Greek World. A Study in the Transmission of Culture*. Totowa, New Jersey: Rowman and Littlefield
- STAAL Frits, 1960: «Compte-rendu de *Contributions à l'histoire de la philosophie linguistique indienne* de D.S. Ruegg», in *Philosophy East and West*, 1960, № 10, pp. 53-57
- , 1963 [1986]: «Euclides en Pāṇini: twee methodische richtlijnen voor de filosofie», in Staal 1986b, pp. 77-115
- , 1965: «Euclid and Pāṇini», in Staal 1988, pp. 143-160
- , 1986a: *The Fidelity of Oral Tradition and the Origins of Science*. Amsterdam – Oxford – New York: North-Holland Publishing Company [Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel 49, № 8]
- , 1986b: *Over zin en onzin in filosofie, religie en wetenschap*. Amsterdam: Meulenhoff Informatief
- , 1988: *Universals. Studies in Indian Logic and Linguistics*. Chicago:

- University of Chicago Press
- , 1993: *Concepts of Science in Europe and Asia*. Leiden: International Institute for Asian Studies
- (ed.), 1972: *A Reader on the Sanskrit Grammarians*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press
- STRUC-OPPENBERG Ursula, 1975: «Einleitung – über die Sprache und Weisheit der Indier», in E. Behler, U. Struc-Oppenber (éds.), *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, vol. 8: *Studien zur Philosophie und Theologie*. München – Paderborn – Wien: Ferdinand Schöningh; Zürich: Thomas, pp. CLXXXVII – CCXXXII
- THIEME Paul, 1982: «Meaning and form of the 'grammar' of Pāṇini», in *Studien zur Indologie und Iranistik*, 1982, № 8/9, pp. 3-34
- TORELLA Raffaele, 1987: «Examples of the influence of Sanskrit grammar on Indian Philosophy», in *East and West*, 1987, № 37, pp. 151-164
- WEINBERGER-THOMAS Catherine, 1988: «Introduction: Les yeux fertiles de la mémoire. Exotisme indien et représentations occidentales», in Weinberger-Thomas (éd.), 1988, pp. 9-31
- (éd.), 1988: *L'Inde et l'Imaginaire*. Paris: Écoles des Hautes Études en Sciences Sociales
- WILFORD Francis, 1799: «On the chronology of the Hindus», in *Asiatic Researches*, 1799, № 5, pp. 241-295
- WILLSON A. Leslie, 1964: *A Mythical Image. The Idea of India in German Romanticism*. Durham, N.C.: Duke University Press
- WILSON Horace Hayman, 1854: *Rig-Veda Sanhitā, [...] Second Ash-taka, [...] Translated from the Original Sanskrit*. London: Wm. H. Allen
- WINDISCH Ernst, 1917-1920: *Geschichte der Sanskrit-Philologie und indischen Altertumskunde*, vol. I-II. Strassburg: Karl J. Trübner (vol. I); Berlin – Leipzig: Walter de Gruyter (vol. II)
- ZIMMERMANN E.A.W., 1778-1783: *Geographische Geschichte des Menschen und der allgemein verbreiteten vierfüssigen Thiere, nebst hieher gehörigen Zoologischen Weltcharte*, parts I-II. Leipzig: Weygandschen Buchhandlung

ABRÉVIATIONS

- Abhidh-k-bh(D) – Abhidharmakośa and Bhāṣya of Ācārya Vasubandhu with Sphuṭārthā Commentary of Ācārya Yaśomitra, pts. 1-4, ed. Swami Dwarikadas Shastri, Varanasi 1970-1973 (BBhS 5,6,7,9)
- Abhidh-k-bh(P) – Vasubandhu, Abhidharmakośabhāṣya, ed. P. Pradhan, rev. 2nd ed. Aruna Haldar, Patna 1975 (TSWS 8)
- Abhidh-k-bh(Pā) – Bhikkhu Pāsādika, Kanonische Zitate im Abhidharmakośabhāṣya des Vasubandhu, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989 (SWTF, Beiheft 1)

-
- BBhS – Bauddha Bharati Series, Varanasi
 - Mahā-bh – Patañjali, (Vyākaraṇa-)Mahābhāṣya, ed. F. Kielhorn, Bombay 1880-1885
 - P. – sūtra de Pāṇini
 - ŚloVār – Śloka-vārttika of Kumārilabhaṭṭa, ed. Swāmī Dvārikādāsa Śāstrī, Varanasi 1978
 - SWTF – Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden, begonnen von Ernst Waldschmidt, ed. Heinz Bechert, bearb. Georg von Simson und Michael Schmidt, Göttingen 1973 ff.
 - TSWS – Tibetan Sanskrit Works Series, Patna
 - Vkp – Bhartṛhari, Vākyapadīya, ed. W. Rau, Wiesbaden 1977
 - vt. – vārttika sur un sūtra pāṇinéen

